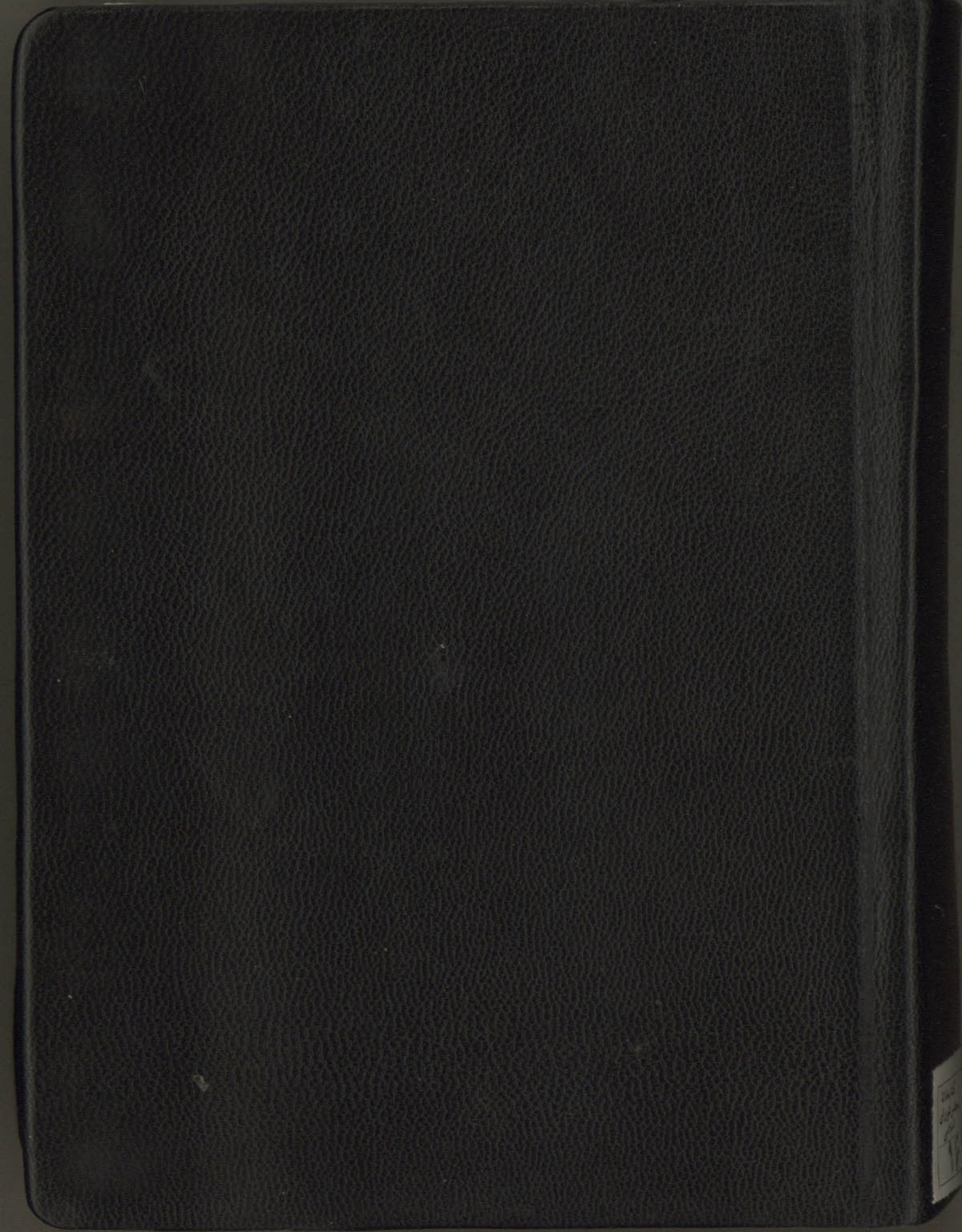
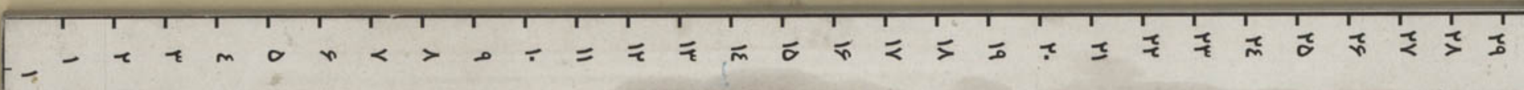
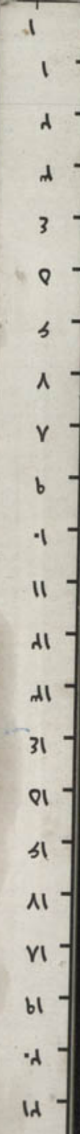




۱۶۲۶۲
۲۰۷۴۲۷

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب: مجموعه ۱- شرح باب حادی عشر
مؤلف: ۲- مخطوطات منطقیه
مترجم: ۳- مفتاح الباب
شمارهٔ قفسه: ۱۶۲۶۲
شماره ثبت کتاب: ۲۰۷۴۲۷



[illegible] ع

باب [illegible]

[illegible] أو [illegible]

[illegible] الولادة و[illegible]

[illegible] وما خلقت الجن

[illegible] الا ليعبدون [illegible]

والزرعة [illegible] على المولد [illegible]

الذي وفي القدسي كنت كنزا مخفيا

فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف

مسئله
الواجب على الله ست اشيا البيان للمخاطبين والتمكين للمكلفين واللطف للمتعبدين والعوض للمتألمين والثواب للمطيعين وقبول توبة التائبين

مسئله
ما الفرق بين النبي والامام من وجوه
النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام
والسلطة بشر وهو
بالنبي صلى الله عليه والامام
لا بالايام
النعيم والنعيم
بالعلم

مسئله
حد الاسلام التلفظ بالشهادتين وقيل عقد بالجنان ونطق باللسان وعمل بالاركان ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام ما دامت الليالي والايام بحمده وتوفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المتوكلون وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم اني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها واياكم وهو السميع العليم ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون

[illegible]

الاول

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق لاتمامه

اعلم انما ابتدا المصنفون في اوايل كتبهم بالبسمله لوجوه الاول ان الله تعالى اول الموجودات فجعل اسمه اول المكتوبات الثاني اقتداء قال النبي صلى الله عليه واله وسلم كل امر ذي بال اي فهم لم يذكر البسملة فهو ابتر اي مقطوع الطرف الثالث قول الصادق عليه السلام لا تدع البسمله ولو كتبت شعرا فقد رغب في ذكر البسمله في الشعر الذي سوادي المراتب الكتابه فما بالك باعلى المراتب الرابع قول بن عباس رضي الله عنه ان بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وزبانية جهنم تسعة عشر زبانيا من الزبانيه فمن قالها كان كل حرف منها وقايه عن زباني من زبانية جهنم وقيل الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم ملك الله اسم علم للذات المقدسه المنزهه المتصفه بجميع الكمالات المنزهه عن جميع النقصات الرحمن اسم خاص بصفة عامه اما انه اسم خاص فلانه يختص به تعالى فلا يجوز اطلاقه على غيره واطلاقه على غيره كفر واما انه بصفة عامه فلان رحمته شاملة للمؤمن والكافر في دار الدنيا الرحيم اسم عام بصفة خاصه اما انه اسم عام فلان يقال اب رحيم وقلب رحيم ورجل رحيم وغير ذلك واما انه بصفة خاصه فلان رحمته تختص في الاخرة بالمؤمنين دون الكافرين كقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما قوله الباب الحادي عشر انما سمي هذا الباب حادي عشر لانه ملحق بابواب عشرة قبله وذلك ان الشيخ جمال الدين رحمه الله مصنف هذا الباب اختصر من مصباح المتهجد

اقول م قال م

التزو

الذي وضعه الشيخ الطوسي ابو جعفر رحمه الله تعالى في العبادات ورتب ذلك المختصر على عشرة ابواب ولما كانت تلك الابواب العشرة في فن العمل والعبادات والادعيه استدعى ذلك معرفة المعبود والمدعو فاضاف اليها هذا الباب في معرفة المعبود والمدعو فصار المجموع احد عشر بابا فهذا هو الباب الحادي عشر من كتاب الصلاح من مختصر المصباح قوله فيما يجب على عامة المكلفين قال اقول اي ماهنا اسم موصول بمعنى الذي ومعناه ان هذا الباب في الذي يجب معرفته والواجب في اللغة يقال على الثبوت والسقوط لسقوط كما يقال وجب الدين عن فلان اي سقط عنه وقال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها اي اذا سقطت لان الابل تنحر قائمة فتسقط وفي الاصطلاح قيل الواجب هو الذي اذا فعله من وجب عليه استحق المدح والثواب واذا تركه من وجب عليه استحق الذم والعقاب وقال بعض العلما هذا التعريف خارج عن طريق الصواب لان الاشاره بالواجب هنا الى المعرفة وهي ليست فعلا للمكلف بل هي اما انفعال او كيف بل الاولى ان يقال الواجب هو ما كان عرفانه سببا في استحقاق الثواب والجهل به سببا في استحقاق العقاب وقال الاخرون الواجب هو ما يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ينقسم باقسام كثيرة الا ان المقصود من اقسامه هنا هو اما واجبا عينيا وهو الذي يجب

على كل مكلف بعينه ولا يسقط عن بعض بقيام بعض وكفايه وهو
الذي يسقط عن بعض بقيام بعض فالواجب المذكور هنا
من الواجبات هو الواجب العيني فلهذا قال المص على عامة المكلفين
اي على جميعهم والمكلفين جمع مكلف والمكلف مكلفان مكلف
بالامور العقليه وهي معارف الله تعا وهو العاقل المميز ومكلف
بالامور الشرعيه وهي الواجبات والمحرمات وهو البالغ العاقل
والبالغ هو المتصف بالبلوغ وهو يحصل للرجل بانبات الشعر الخشن
على العانه او بخروج المني الذي يتولد منه الولد او ببلوغ خمس عشر
سنه وفي الانثى بالاولين وتزيد بالحيض والحبل فانهما دليلان
على البلوغ والعاقل هو المتصف بالعقل وهو غريزة في النفس يدرك بها
العلم بالامور الضروريه مع سلامة الحواس الباطنة التي هي الحس
المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة الكاينه في
اقول — دماغ الانسان **قوله من معرفة اصول الدين** من هنا
للتبيين والمعرفة هي العلم وقيل بالفرق بينهما فجعلوا التصديق
الذي هو الحكم على الشي بالنفي او الاثبات علماً وخصوا اسم المعرفه
بالبسايط وهي التصورات الساذجه الخاليه عن الحكم وخصوا
اسم العلم بالمركبات وهي التصديقات المذكوره ومن هذا يقال عرفت
الله ولا يقال علمته والاصول جمع اصل والاصل لغة هو ما يبنى عليه
غيره وفي الاصطلاح هو الدليل لان المدلول يبنى عليه والدين

والدين لغة الجزا قال الله تعا مالك يوم الدين اي مالك يوم الجزا
ومنه قولهم كما تدين تدان اي كما تفعل تجازى ويقال ايضا على الـ
لطريقه ومنه قولهم هذا دينك ودينك اي طريقتك ويقال ايضا على
القهر كما قال الشاعر اباح لنا حصول الحمى الجدد ينا اي قهرا
ويقال على الشريعه وهي الاحكام المنزله من الله تعا على نبي من
الانبياء ليعلمها الامته ويقال على الطريقه النبويه وهي الاخبار
المرويه عنه عليه السلام وهو المراد هنا وانما سمي هذا العلم
باصول الدين لان ساير العلوم الدينيه التي هي الفقه والحديث
والتفسير مبنية عليه لانها متوقفه على صدق الرسول المتوقف
على ثبوت المرسل المبين في هذا العلم فيكون اصلاً للدين وسمي
بعلم الكلام لوجوه **الاول** ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول
مباحثهم في الكلام فيقولون كلام في القدرة كلام في العلم
الى غير ذلك فلما كثر لفظ الكلام في بحثهم سمي به **الثاني** ان اول
مسلة بحث عنها في الاسلام مسلة كونه تعا متكلما ثم اختلف
اختلف آراء الباحثين فيها وبعد ذلك انضم اليها باقي مباحث
الصفات والافعال فحيث كان اول مسايله مسلة الكلام
سمي به علم الكلام **الثالث** ان الماهر فيه المستحضر لقوانينه
يصير له قوة على التكلم مع الغير والمجادلة فحيث كان العالم
به كذلك سمي به وهو علم يبحث فيه وعن وحدانيته تعا وصفاته

وافعاله واحوال الممكنات من حيث المبداء والمعاد على قانون
الاسلام وقيل هو ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموجود
من حيث هو هو على قاعدة الاسلام واحترز بذلك في التعريف
عن الفلسفة الالهية فانه يبحث عن ذلك لكن لا على قانون
الاسلام بل على قواعد الحكماء وككون الباري تعالى موجبا
والعالم قديما وغير ذلك وعلم الاصول افضل العلوم واشرفها
واقدمها واهمها اما انه اشرف وافضل فلان شرف العلم
بشرف معلومه فانه لا نسبة في الشرف بين علم الدبابد
وبين علم الجوهر ولا معلوم اشرف من واجب الوجود فيكون العلم
به كذلك واما انه اقدمها واهمها فلان وجوبه سابق على
كل العلوم لان اهم الاشياء الامور الدينية وهو اصلها ولان
ادلتها قطعية ولانه يبقى ببقا النفس الى بعد الممات ولانه
لا يقبل النسخ ولا التغيير وغيره يقبل النسخ وادلته غير
قطعيه ولا اثره بعد الممات فيكون افضل العلوم واشرفها
واهمها فيجب توفر الدواعي على تحصيله والاخذ منه بالحظ
الاوفر ليحصل تمام القوة العقلية والحكمة الانسانية قوله
اجمع العلماء كافة اقول الاجماع في اللغة هو الاتفاق وا
لعزم لقوله تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ بَيْنَكُمْ وفي الاصطلاح اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله وسلم على امر

من الامور والمراد باهل العقد هم العلماء المجتهدون وانما
نشرط كونهم من امة محمد صلى الله عليه واله وسلم لان اجماع
غيرهم كاليهود والنصارى ليس حجة ولا ريب ان العلما اجمعهم قالوا
بوجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية بحيث
لم يخالف في ذلك احد منهم والاجماع هنا حجة اتفاقا اما عندنا
فلدخول المعصوم فيهم فالحجة في قوله عليه السلام واما عند الغير
فلقول النبي صلى الله عليه واله وسلم لا تجتمع امتي على خطاء
وقد يحتج بعضهم بقوله تعالى وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى
وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا والتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
يقتضي وجوب اتباعهم قال بعض العلماء الاستدلال بالاجماع لا
على وجوب المعرفة على المكلف غير جائز لانه يستلزم الدور سواء استدللنا
على حجة الاجماع بقول الرسول او بدخول المعصوم وبيانه ان نقول
حجة الاجماع موقوفة على صدق الرسول وصدق الرسول لا يعرف
الا بالمعجز المتوقف على ثبوت المرسل وقدرته وعلمه وحكمته وارادته
وحينئذ لا يعلم صدق الرسول الا بعد العلم بهذه المعارف واذا لم يكن
واجبة علينا لم تتوفر الدواعي على تحصيلها فاذا وجبت لا بالاجماع
الذي لا يعلم صحته الا بعد ثبوت صدق الرسول لزم الدور
ظاهرا وهو حق فحينئذ الاولى الاستدلال على وجوب المعرفة
على المكلف بغير الاجماع فنقول الذي يدل على وجوبها وجهان عقلي ونقلي

اما الاول فمولىس يتبين الاول ان المعرفه دافعة للخوف وكل دافع
للخوف فهو واجب فتكون المعرفه واجبه اما الصغرى فلان المكلف
اذا نشا بين العقلا ورآء اختلافهم في العقايد الالهيه جوز
ان تكون الحق في طرف الغير وانه ان لم يتمثل عوقب على تركه
ولا يزيل هذا الخوف الا المعرفه واما الكبرى فلان الخوف الم
نفساني يتمكن المكلف من دفعه وكل الم نفساني يتمكن المكلف
من دفعه يحكم العقل بوجوب دفعه اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه لولاه لعده العقلا غير عاقل **الثاني** ان
شكر واجب ولا يتم الا بالمعرفة فتكون واجبه لان ما لا يتم الوا جب
الا به فهو واجب اما ان شكر المنعم واجب فظاهر لاستحقاق
عند العقلا بتركه وهو الكفر واما انه لا يتم الا بالمعرفه فلان
الشكر انما يكون شكرا اذا كان مناسبا لحال المشكور وا لا
لم يكن شكرا كما قال البعض شعرا اذا اهت فانعيني بما انا
اهله ۞ وشق على الجيب يا بنت معبدي وقال الاخر
اذا كان مدح المرء فوق محله ۞ فما ذاك الا فوق كالهجا ۞
واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فلما ياتي انشاء الله
تعالى ولا ريب ان الله تعالى منعم لانا نرى به اثار النعم وهي الوجود
بعد العدم والقوى الظاهره والباطنه وغير ذلك مما لا يحص فيجب شكره
علينا فيجب معرفته **واما النقلي** فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله

الله والامر ههنا للوجوب فاذا اوجب على النبي صلى الله عليه واله
وجب علينا بطريق اولى وللتاسي به ولما كان التكليف ولطفا
وكما سياتي وجبت معرفه مكلفه مبلغه وهو النبي صلى الله عليه
واله وسلم وحافظه وهو الامام عليه السلام فتجب معرفته
المعاد لاستلزامه وجوب الجزا **قوله** على وجوب معرفه الله
وصفاته الثبوتيه والسلبيه وما يصح عليه ويمتنع والنبوه
والامامه والمعاد كل ذلك بالدليل لا بالتقليد **اقول** لما وجبت
المعارف المذكوره بما سيتوضح من الادلة العقليه والنقليه كان
وجوبها مقتضيا لوجوب النظر والاستدلال وذلك لان المعرفه
لا تصح ان تكون ضروريه فوجب ان تكون نظريه لانحصار العلم
في الضروري والنظري لان العلوم كلها لو كانت ضروريه لما
وقع الخلاف فيها ولو كانت كلها نظريه لزم الدور والتسلسل
لان كل علم اما ان يحتاج الى طلب وكسب اولا بل يحصل بادي سبب
اما من توجه النفس اليه او من تجربه او تواترا و حس ظاهر او
باطن او حسي حدس فان كان الاول فهو النظري وان كان
الثاني فهو الضروري وانقسم العلم اليهما وانحصر فيهما والمعرفه
ليست من القسم الثاني لعدم حصولها مما ذكرناه فتعين ان
تكون نظريه فيكون النظر واجبا لان المعرفه واجبه ولا تتم الا
بالنظر والاستدلال كما عرفت وما لا يتم الواجب المطلق الا به

فهو واجب والمقدمتان الاولتان تقدم بيانها واما الثالثة فلانه
لولم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق لكان لا يخلو اما ان يبقى
الواجب على وجوبه ام لا ومن الاول يلزم تكليف ما لا يطاق
ومن الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا هو ونعني بالوا جب
المطلق ما يلزمه من وجوبه وجوب تحصيل ما يتوقف عليه
وفي مقابله المقيد وهو ما لا يلزم من وجوبه وجوب تحصيل
ما يتوقف كالزكوة المقيده بحصول النصاب اذا عرفت ذلك فا علم
ان الدليل في اللغة هو المرشد والدال واصطلاحا ما يلزم من
العلم به العلم بشي آخر وهو المدلول وهو ينقسم الى اقسام كثيرة
لانه اما استدلال الموجود على مثله او على معدوم او بمعدوم
كالاستدلال بالعلم على الحيوة
على مثله او على موجود واما الاستدلال بالعلة على المعلول او
بالعكس او باحد المعلولين على الآخر واما عقلي محض او نقلي محض
او مركب منهما واما بالاستدلال بعام على خاص او بخاص على عام
او باحد المتساويين على الآخر والاول هو النظر وعرفه بانه ترتيب
امور معلومه للتادي الى امر آخر وهو احسن ما عرف به لا ستماله
على العلل الاربع التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية لان
الترتيب اشارة الى العلة الصوريه وحيث ان كان ترتيب
لابد له من مرتب استلزم العلة الفاعليه والامور هي العلة
الماديه والتادي الى آخر الى الغايه لانه الغرض من النظر وعرفه

دي بما وعرفه الامام نصير الدين بانه الانتقال من المطالب الى المبادي منها
بالنسبة اليها ونعني بالمقدمات وبالمطالب المقاصد التي يحصل النظر فيهما
وهو احسن من الاول لاشتماله على الحركتين اللتين لا بد منهما
في النظر الا نادرا واختصاص الاول بحركة واحدة التي لا تتفق
الا لاصحاب النفوس القدسيه لا غير ومن هنا ظهر ان معرفة الله
تعالى لا تحصل الا بالنظر لان العلما يرجعون اليه في مقاصدهم ولا تحصل
بالتقليد الذي قبول قول الغير من غير حجة ولا دليل لانه متردد بين من
من لا ترجيح فيهم مع اختلافهم في العقايد الالهيه فان اعتقد
الكل اجتمعت المتناقضات واذا اعتقد البعض من غير مرجح لزم
الترجيح من غير مرجح وان كان لمرجح فهو الدليل ولا يصح بقول المعصوم
لانه قوله لا يكون حجة الا بعد ثبوت كونه معصوما ومن معرفة الله
تعالى تستفاد عصمته فيكون دورا محالا ولا تحصل بتصفية النفس
بالرياضات لانها متوقفة على السلوك المتوقف على مبدايه وهي
الحركه المتوقفه على مباديها وهي النية والعزم والثبات ولا
يحصل الثبات الا بالدليل فيكون سابقا على الحركة التي هي مبا دي
السير والسلوك ولانه يتعارض فيه خواطر شيطانيه في جذبات
رحمانيه والحصول على الثاني عسر وركوب الاولى خطر نجانا الله
منه بمنه وكرمه والله اعلم بحقايق الامور قوله فلا بد من
ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيا من ذلك

ان يكون لبعضها نسبة بالتقديم والتاخير ام لا يكون كيف النبا
ولا ريب ان المص ذكر في هذا الكتاب الترتيبين معا اما اللغوي فظاهر
واما الاصطلاحي فانه قد جعل هذا الكتاب جامعا لمسايل متحده جنسا
مختلفة في النوع وكل واحد من مسايله اما قدمها على المتاخر لان
لها نسبة بالتقديم عليها وبسط ذلك ان يقول انما قدم بحث الذات
لانه بحث عما يتعلق باصل هذا العلم وهو المطلب الاقصى والعمدة فيه
لان ما عداه اما بحث عن الصفات او الافعال ولا شك ان البحث
عن الذات متقدم على البحث عن صفاتها وافعالها طبعا فوجب
تقديمه وضعا وقدم البحث عن الصفات الثبوتيه لانها وجود
والسلب عدم والوجود اشرف من العدم وكذا في باقي المباحث
والفصول جمع فصل وهو لغة القطع والتمييز وعند اهل الميزان انه
الذاتي المميز وعنوا بالذاتي ما لا يكون خارجا عن الذات واحترز
به عن العرضي وهو ما كان خارجا عن الذات سوا ميزها كالضاحك
او لم يميزها كالماشي وعنوا بالمميز ما ميز الذات في جوهرها عن
باقي انواعها المشاركة لها في الجنس كالناطق بالنسبة الى الانسان
وسموا العلما به الفصل هاهنا فصلا لانهم يميزون به مباحث
العلم بعضها عن بعض ووجه ترتيب هذا الباب على الفصول السبعة
المذكورة فيه ان حله فيه عنه اما عن الذات او صفاتها الثبوتيه
والسلبيه او عن افعالها المطلقة والخاصه اما بامور الدنيا

الدنيا او بامور الاخرة والاول المشتمل عليه فصل الاول والثاني
والثالث والثاني اشتمل عليه فصل الرابع وهو فصل العدل والثا لث
لانه اما ان يكون يبحث عن المؤسس للشريعه ومقررها وهو
الفصل الخامس وهو فصل النبوة او ما يبحث عن حافظها وهو فصل
قال السادس وهو بحث الامامه والرابع وهو فصل السابع وهو المعاد
الفصل الاول في اثبات واجب الوجود تعالى كل معقول اما ان
يكون واجب الوجود في الخارج لذاته واما ممكن الوجود في الخارج
اقول لذاته واما ممتنع الوجود لذاته اقول اي هذا البحث هو المقصود بالذات
والعمدة في علم الكلام فلهذا قدمه المص في ترتيب الكتاب وهو بحث العلم
بواجب الوجود وقدم المص لاثباته مقدمه يبني عليها دليله في تقسيم
المعقول وقد فسر المعقول بامرين الاول انه الصورة الحاصلة في
العقل وهو تفسير الشيخ المقداد الثاني انه ما يمكن ان يعقل وهو
تفسير الامام نصير الدين القاشي وهو اعم من الاول لشموله ما حصلت
صورته في العقل وما لم يحصل اذا امكن حصوله وتقرير القسمة ان
المعقول اما ان لا يمكن وجوده في الخارج بل اذا نسبناه اليه امتنع حصوله
فيه البتة ويسمى ممتنع الوجود واما ان لا يمتنع فان كان وجوده واجبا
لذاته فلا يصح عدمه البتة فهو الواجب وان امكن وجوده في الخارج
وجاز عدمه فيه فهو ممكن الوجود فانقسم المعقول الى ثلاثه
واجب الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته وقيد الواجب بكونه لذاته
وممتنع الوجود لذاته

الدايم — خرج عن ربقه المومنين واستحق العقاب الدايم قوله اي فلابد ان
اذكر شياءً لا يجوز لاحد من المسلمين ان يجهله والمذكور في هذه
المقدمه في المعارف التي هي الاصول الخمسه التوحيد والعدل
والنبوه والامامه والمعاد وادلتها ومن جهل شيا من ذلك
خرج عن ربقه المومنين وسوا كان جهلاً بسيطا بمعني ان
لا يتصورها اصلاً لان الجهل البسيط هو عدم العلم عن من
شانه ان يكون عالما كنفس الطفل او جهلا مركب وهو ان
يتصورها ويعتقد اضدادها فان الجهل هو الاعتقاد البا — طل
الحاصل عن شبهة فهو مركب من عدم العلم مع ادعايه العلم و
الربقه بكسر الرا وسكون البا حبل مستطيل فيه عرى يربط
فيه البهم شبه المص الايمان بالحبل وجعل نصيب كل واحد من
المومنين في الايمان بمنزلة كل عروة من تلك عرى الحبل فمن جهل
شيا من ذلك هذه المعارف وادلتها باحد الجهلين خرج عن
ربقه المؤمنين ومن خرج عن ربقه المومنين كان مستحقا الدايم فان
الثواب انما يكون مستحقا بالايمان ومن لم يكن مومنًا لم يستحقه
ومن لم يستحق الثواب مع اتصافه بشرايط التكليف كان
مستحقا للعقاب لانه لا واسطه بينهما والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للاستحقاق والاهانه والدايم هو الذي لا ينقطع ابدًا
اذا عرفت ذلك فنقول الاسلام علي معنيين مجازي وحقيقي فالاول

فالاول هو الاقرار بالشهادتين باللسان وقيل هو الصلوة الي
القبله المحمديه والثاني هو الايمان والايمان عندنا هو الـ
التصديق بالله وبالرسول وبجميع ما جاء به الرسول النبي صلى الله عليه — ما جاء به
واله وسلم ضرورة بالقلب والاقرار به وباللسان معًا وحيث اشترط
التصديق القلبي استلزم وجوب الاستدلال على المعارف الحقيقيه لان
اذعان القلب للشي لا يكون الا عن علة توجب ثبات غيره ولا علة غير
الاستدلال فيكون الاستدلال جزأ من الايمان وقد تضاف اليه الاعمال — لا الاعمال الصالحة
الصالحه علي وجه الكمالية واما المقلد للمعارف الحقه فان كان بحيث
يتمكن من اقامة البرهان فهو مومن وان كان مع تمكنه منه فقد حصل
فيه الخلاف واكثر العلماء علي انه ليس بمومن وقد ذهب اليه المص هنا
وفي اكثر مصنفاته وظاهرها انه يعطي ذلك وصرح الشيخ خضر بن محمد الرازي
في كتاب مفتاح الغرر وذهب الامام نصير الدين الطوسي الي انه مومن
وهو الحق لاعتقاده بالقلب الاعتقاد الذي لا يزول فالثبوت حاصل
عنده وان كان لم يكن عن علة موجوده اقصاما في الباب انه
فاسق لتركه الواجب الذي هو الاستدلال قوله وقد رتبت
الباب — هذا علي فصول اقول اي الترتيب جعل كل شي في مرتبته ومحله واصطلا — اقول
جعل الاشيا الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها
الي بعض نسبة بالتقديم والتاخير وهو اخص من التاليف لانه
عبارة عن جعل الاشيا الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم واحد اعم من

ليحترز به عن الواجب لغيره كوجوب وجود المعلول عند حصول
علته التامه وقيدنا الممتنع بكونه لذاته ليخرج به الممتنع بغيره
كامتناع وجود المعلول عند عدم علته التامه وهذان القسمان
داخلان تحت قسم الممكن واما تقييدنا الممكن لذاته فلان يكون احترازا
بل بيانا للواقع ومن خواص الواجب ان وجوبه و وجوده ليسا زائدين
على ذاته وحقيقته والا لافتقر اليهما فلا يكون واجبا هف والممكن
يختص بانه لا يكون احد طرفي الوجود والعدم اولى به من الاخر بل
هما متساويان اليه اذا اخذناه من حيث هو هو لانه لو كان احدهما
اولى به لذاته لكان واجبا له فيصير اما واجبا او ممتنعا هف
فظهر من ذلك ان علة حاجته الى الموثر انما هي الامكان لا الحدوث
كما ذهب اليه المتكلمون لان التساوي احوجه الى المرجح الخارجي
فلا يكون مستغنيا عن الموثر حال ابقائه لان الامكان لازم وهو
علة الاحتياج الى الموثر كما قلناه و دوام العلة يستلزم دوام المعلول
اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسمة بين الواجب لذاته و الممكن لذاته و
الممتنع لذاته قسمة حاصرة مترددة بين النفي والاثبات فالمنفصلة
المركبة منها حقيقية لا يجمع شي من اجزائها على الصدق ولا على
الكذب واما القسمة التي بين الواجب بغيره والممتنع بغيره والواجب
لذاته فمانعة الجمع لانها لا يجمع اجزائها على الصدق على شي واحد حد
وقد تكذب على الشي وهو الممكن لذاته اذا اخذ من حيث هو واما القسمة

القسمة التي بين الواجب بغيره والممتنع لغيره والممكن لغيره فمانعة لذاته ح
الخلو معناه ان اجزاها قد تصدق على شي واحد وهو الممكن
المطلق وقد يكذب على شي واحد وهو الواجب بذاته والممتنع
بذاته **قوله** ولا شك ان هنا موجودا بالضرورة فان كان واجبا
فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موجد يوجده بالضرورة فان كان الموجد
واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موجد اخر فان كان الاول
دار وهو باطل بالضرورة وان كان ممكنا اخر تسلسل وهو باطل
بالضرورة لان جميع احاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون
ممكنة بالضرورة فتشترك في امتناع الوجود لذاتها فلا بد لها من موجد
خارج عنها بالضرورة فيكون واجبا وهو المطلوب **اقول** لما فرغ المصنف
من البحث عن المقدمة الدليل شرع في تقرير الدليل على اثبات
واجب الوجود تعالى وتقريره ان نقول لا شك ان هنا موجودا
او جد هذا العالم لان امكان هذا العالم لا شك فيه وامكانه احوج
الى الموثر ضرورة لما عرفت من ان علة الحاجة هي الامكان فالا لكان
واجبا فموجده يجب ان يكون موجودا لاستحالة تاثير المعدوم في
الموجود فموجده يكون موجودا لا شك في وجوده فان كان واجبا
ثبت المطلوب وهو وجود واجب صدور عنه هذه الممكنات وان
كان ممكنا افتقر الى موثر ضرورة فموثره ان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا افتقر الى موثر آخر فموثره ان كان ما فرضناه اولا

لزم الدور وان كان غيره تراجع وتسلسل والدور والتسلسل باطلان
وهذا الاثنان مع كون المؤثر لهذا العالم ممكنا فيكون باطلا
لان ما لا يلزم منه المح فهو مح فيكون موجد العالم واجبا وهو المط
وهذا التقرير الدليل المذكور هنا وهو استدلال الحكماء وهي طريقة الا مكان
وهي طريقة شريفة اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى او لم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد وفيه ايما الى الاستدلال بالعلة على
المعلول فيستدل به على غيره ولا بغيره عليه لانه تعالى دليل على كل شيء
وهذا الدليل متوقف على بطلان ابطال الدور والتسلسل ولما كان
ابطالهما متوقفا على تصورهما لانه حكم عليهما والحكم على الشيء مسبوق
بتصوره فلابد من معرفة ماهيتهما اولا ثم شرع في ابطالهما ثانيا
فنقول الدور فقد عرفوه بانه تقدم الشيء على ما تقدمه من تلك الحيثية
او توقف الشيء على ما هو متوقف عليه في وجوده من تلك الحيثية والاول
اعم لشموله العلة والمعلول وغيرهما واختصاص الثاني بالعلة والمعلول
وهو ينقسم الى قسمين مصرح ومضمر فالاول كما يتوقف آ في وجوده على ب
وبالعكس ويسمى دور المرتبة وب كما يتوقف آ في وجوده على ب
وب في وجوده على ج وج في وجوده على د ود في وجوده على
آ ويسمى ادوار المراتب واما التسلسل فقد عرفه المتكلمون بانه وجود
ما لا نهاية من الاعداد لان عندهم لان كل عدد فرض غير متناه فهو
متناه لانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما هو قابل لهما فيكون متناهيا

متناهيا وعرفه الحكماء بانه ترتيب امور غير متناهية بحيث يكون
كل سابق منها علة في اللاحق لانهم يشترطون في ابطال التسلسل وجود
احاده دفعة واحدة وكونها مرتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا وجوزوا
التسلسل في النفوس البشرية لعدم الشرط الثاني عنها وجوزوا التسلسل
في الحركات الفلكية لعدم الشرط الاول عنها والمص لما ذكر المتكلمون
لان غرضه ابطال التسلسل اللازم في دليله وهو ما ذكره الفلاسفة
واما بيان بطلانهما فنقول الدور يستلزم كون الشيء موجودا معدوما
معا وذلك لان آ اذا توقف على توقف على وجود ب كان متوقفا
على وجود ب وعلى كل ما يتوقف عليه ب وكل ما يتوقف عليه ب
فهو الف فيكون متوقفا على نفسه والموقوف عليه من حيث
انه موقوف عليه متقدم على الموقوف فيكون موجودا قبل وجود
نفسه فيكون الف موجودا معدوما وهو مح لازم من الدور
فيكون الدور مح لان ما يلزم منه المح فهو مح واما التسلسل
فلان جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات ممكنة
بالضرورة لتركبها من الآحاد الممكنة والمركب من الممكن ممكن
واذا كانت ممكنة اشتركت في امتناع الوجود لذاتها فتفتقر الى المؤثر
ضرورة افتقار الممكن الى المؤثر فالمؤثر فيها لا يكون نفسها لاستحالة
تاثير الشيء في نفسه ولا اجزاءها لاستحالة تاثيره في نفسه وفي علله فيكون
المؤثر فيها الخارج عنها والخارج عن جميع الممكنات يكون واجب الوجود

فينقطع التسلسل وثبت المط وهو وجود الواجب تعا **قوله**
الفصل الثاني في صفاته الثبوتيه وهي ثمانيه **الاولى** انه تعا
قادراً مختاراً لان العالم حادث لان كل جسم لا ينفك عن الحوادث
فهو حادث بالضروره فيكون المؤثر فيه وهو الله تعا قادراً مختاراً لانه
لوكان موجباً لم يتخلف اثره عنه بالضروره فيلزم اما قدم العالم او حدوث
الله وهما باطلان **اقول** لما فرغ المص من البحث عن الذات شرع
في الصفات وانما اخره عنه لان البحث عن صفة الشي فرع على ثبوت
الشي في نفسه وقدم الصفات الثبوتيه لانها وجود والسلب عدم
والوجود اشرف من العدم والاشرف مقدم على غيره وبعض العلماء
يقدم السلبيه ويحتج بانه تخلية والثبوت تحليه والتخليه قبل
التحليه وقوله تعا تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام ولله
والجلال هي الصفات السلبيه والاكرام هي الصفات الثبوتيه ولا نعني
بالصفات الثبوتيه الا التي لا تشتمل على حروف السلب وقد ذكر المص
ههنا ثمان صفات ثبوتيه وقد بدا منها بصفة القدره وانما
قدمها قيل لاستدعا الصنع القدره ومعناه انه اذا صنع العالم
اول ما ينظر اليه فيه فيتوقف اصل ايجاده على القدره وينظر بعد
ذلك الى احكامه فيتوقف على العلم وينظر الى تخصيصه فيتوقف
على الاراده فكان النظر في القدره سابقاً على ساير الصفات وقد
ورد بان النظر في العالم كما يتوقف على القدره فكذا يتوقف على العلم والاراده

اي المحكم والمحكوم فيهما دالان لاستدعائهما المسبوقية بالغير وما لا ينفك عن الحوادث ح

والاراده من غير تخصيص لان النظر اليه الامر حيث كونه محكما
او مخصصا لان الكل في مرتبه واحده بل انما قدمت القدره على غيرها
اصل لساير الصفات لان دليل العلم متوقف على القدره وكذا الاراده
والحياة والادراك وكانت اصلاً لجميع الصفات ومرتبه الاصل
استحقت التقديم على الفرع اي القدره اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدعي ان الله
تعا قادراً مختاراً خلافا للفلاسفه ودليله حدوث العالم ويحتاج
الى بيان امور **الاول** معرفه القادر المختار وقد عرفوه بانه الذي اذا
شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك مع قصد واراده وفي مقابله
الموجب وهو الذي لا يفعل من غير قصد ولا اراده والفرق بينهما من وجوه
الاول ان القادر يمكنه الفعل والترك معاً بالنسبه الى شي واحد والموجب
لا يمكنه ذلك الا بالنسبه الى شيئين **الثاني** ان المختار فعله مسبوقا
بالعلم والقصد بخلاف الموجب **الثالث** ان افعال المختار متاخره
عنه بالزمان لان فعله ليس مقتضي ذاته بل متوقف على صفات
كالقدره والاراده والقصد وايضا ان فعله يجب ان يكون معدوما
لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وفعل الموجب
تقارنه بالزمان لان فعله مقتضي ذاته فلا يتوقف على شي غير وجودها
الثاني معرفة العالم وعرفه المتكلمين بانه السموات والارض وما
فيهما وما بينهما وعرفه الحكماء بانه كل موجود سوا الله تعا وهو اعم
مما عرفه المتكلمون لشموله الجوهر المجرد عند من يقول بها **الثالث**

يكبر والكبير يصغر والكيف كالاسود يبيض والابيض يسود والاين
وهو حركة الجسم من مكان الى اخر والوضع وهو حركه الجسم في
مكانه بالدوران كالرحا والدولاب **الثاني** السكون وعرفه المتكلمون
بانه حصول الجسم في المكان الواحد اكثر من زمان
واحد وقال الحكماء انه عدم الحركه عما من شانه ان يكون متحركاً
ويقع في المقولات الاربع المذكوره في الحركه ففي الكم حفظ المقدار
فلا يزيد ولا ينقص وفي الكيف حفظ النوع فلا يشتد ولا يضعف
وفي الوضع حفظ النسب لا يتبدل بالنسبه الى الاشيا
الخارجه عنه وفي الاين الكون من المكان الواحد **الثالث**
الاجتماع وهو حصول الجوهرين في مكانين بحيث لا يتخللها
ثالث **الرابع** الافتراق وهي حصول الجوهرين في مكانين
بحيث يتخللهما ثالث **الثالث** معرفة حدوث هذه الامور
وهو ظاهر اما اولا فلانها تتغير وتتبدل ولعدم كل واحد
منها بالاخر والقديم لا يوصف بذلك واما ثانيا فلان
كل واحد منها مسبوق بالغير ولا شي من القديم مسبوق بالغير
ينتج من الثاني انه لا شي من القديم منها بقديم وهو المط
وبيان كونها مسبوقة بالغير ظاهر من تعاريفها فان الحركة
مسبوقة بالمكان المنتقل عنه والسكون مسبوق بالزمان الاول
الذي وقع فيه اللبث والاجتماع مسبوق بالجسمين الذي

الذي حصل بينهما الاجتماع وكذلك الافتراق فثبت ان كل
واحد منهما مسبوق بغيره فيكون حادثا **الرابع** معرفه ان
كل ما لا يخلوا عن هذه الحوادث فهو حادث وهو امر ضروري لكنا
نبه عليه فنقول كل ما لا يخلوا عن الحوادث لو لم يكن حادثا
لكان قديما لعدم الواسطة بينهما ولو كان قديما لكانت الحوادث
اللازمه له اما مصاحبة له في القدم فيلزم قدمها وهو ظاهر البطلان
لما ثبت من حدوثها او ليست كذلك فيلزم انفكاكها عنه المعلوم
بطلانه ضروره فيلزم ان يكون حادثا بحدوثها وهو المطلوب
ولا ريب ان الجسم لا يخلوا عن الحوادث المذكوره فيلزم ان يكون
حادثا بحدوثها وهو المط وحدوث العرض بعد ثبوت
حدوث الجسم ظاهر لاحتياجه اليه والمحتاج الى الحادث
اولى بالحدوث وهو المطلوب فثبت حدوث العالم بجملتها
وهو المطلوب **الخامس** معرفة ان الله قادر مختار وثبوت
ذلك بعد حدوث العالم لانه لو لم يكن قادراً مختاراً لكان موجبا
لانه لا واسطه بينهما لان كل فاعل فعل لا بد ان يخلوا اما ان يكون
فعله مسبوق بالقصد والداعي ام لا فان كان الاول فهو المختار
وان كان الثاني فهو الموجب ولو كان موجبا لزم قدم العالم لان
اثر الموجب يقارنه بالزمان كما تقدم فيلزم عدم تخلف العالم عنه
بالزمان لانه اثره لكن قدم العالم مح لما ثبت من حدوثه فيلزم حدوث

معرفة المحدث وعرفه المتكلمون بانه الموجود المسبوق بالعدم او المسبوق
بالغير ولا فرق بينهما عندهم بل كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وبالعكس
وبالعكس وقال الحكما ان المحدث هو الموجود المسبوق بالغير ويفرقون
بين الغير والعدم ويجعلون المسبوق بالغير اعم من المسبوق بالعدم
وقالوا كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وليس كل مسبوق بالغير
مسبوقا بالعدم لانهم يقسمون المحدث الي زماني وهو المسبوق
بالعدم كالحوادث اليوميه والي ذاتي وهو المسبوق بالغير سبقا
ذاتيا اعني سبق العلة على المعلول لان الممكن عندهم من حيث
انه لا يستحق الوجود فان استحق الوجود فانما هو من الغير
فاستحقاق الوجود سابق على الوجود ذلك معنا الحدوث الذاتي
وكل محدث بهذا المعني وفي مقابلته القديم **الرابع** معرفة حدوث
العالم وهو موقوف على معرفة مقدمات الاولي ان الجسم لا
ينفك عن الحوادث وذلك لان كل جسم لا ينفك لا بد له مكان
فان كان لابثا فيه فهو ساكن وان كان منتقلا عنه فهو متحرك
وعرف المتكلمون المكان بانه الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام
بالحصول فيه كالابعاد الذي بين طرفي الكوز والطاس مثلا فانه
يقدره الوهم ويحكم به واذا املي بالماء مثلا شغله وقال افلاطون
انه البعد المفطور المجرد عن المادة وهو قريب مما ذكره المتكلمين
الا انه عندهم موجود محقق وقال ارسطو انه السطح الباطن من

من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واعترض عليه
بتحدد الجهات ومن انكر وجود الممكنات تشكك عليه بانه ان كان عرضا
لزم الدور وان كان جوهرا مجردا استحال حصول المقارن فيه فان كان
مقارنا كان له مكان اخر وتسلسل فهذا خطا لانه تشكك على ما علم وجوده
ضروره **الثاني** معرفة الحوادث وهي الحركه والسكون والاجتماع و
الافتراق فالاول الحركة وعرفها المتكلمون بانها الكون الاول في
المكان الثاني وبيانه ان الجسم ما دام في مكانه الاول فليس بمتحرك
وليس بين المكان الاول والثاني مسافة لقولهم بثبوت الجزء الذي
لا يتجزا فاذا فارق المكان الاول حصل في غيره فصدق عليه انه في
مكان ثان وهكذي حتي تتم المسافة وقال الحكما انها كمال اول
اما بالقوه من حيث هو بالقوه لان الجسم الذي في المكان الاول يعدم
عنه الكون الذي الثاني وهو كمال له ولا يفارقه الا بالحركة وقطع
المسافه فاذا وصل اليه حصل له الكمال لكن الحركة اسبق الكمالين
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحركه تفتقر الي سته اشياء ما منه الحركه
وهو المبدا وما اليه الحركه وهو المنتهي وما فيه الحركه وهو المتحرك
وهو الفاعل للحركه وهو اما طبيعي كالثقل والخف في الحجر والنار
واما ارادي كحركة الحيوان بالاختيار واما قهري كرامي الحجر
الي الفوق على خلاف طبعه والمتحرك هو الجسم القابل للحركه
الحركه وتقع في اربع مقولات الكم بالتخلخل والتكاثف كالصغير

موثره للتلازم بين المؤثر واثره وهو محال لما ثبت من واجب وجوده
فيكون قادرًا مختارًا وهو المطلوب فظهر ان الدليل اختيار الصانع
وهو حدوث العالم فاذا ثبت حدوث العالم ثبت انه مختار
وقد دللنا على حدوثه بدلايل فثبت الاختيار وهو المدعى قوله و
قدرته تتعلق بجميع المقدورات لان العله المحوجه هي الامكان
ونسبه ذاته الى الجميع بالسويه فتكون قدرته عامه اقول لما فرغ
المص من البحث من كونه قادرًا في الجمله شرع في البحث عن كونه قادرًا
على جميع المقدورات وقد اتفق عليه اكثر العقلا ونازع فيه الحكما
حيث حكموا بانه لا يصدر عنه بلا واسطه الا شي واحد لانه واحد
من جميع الجهات والاعتبارات والواحد حقا لا يصدر عنه بلا واسطه
الا شي واحد لانه لو صدر عنه اثنان لكان صدور احدهما غير صدور
الآخر فان دخل الصدوران احدهما في ذات الواجب تركب الواجب
وان خرجا او احدهما لزم التسلسل وكلاهما محال والنظام حيث
اعتقد انه لا يقدر على القبيح لانه لا يفعل القبيح الا من هو جاهل
بقبحه او محتاج اليه والجهل والحاجه مستحيلان عليه تعالى والثنويه
حيث زعموا انه لا يقدر على الشر لان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير
معا محال والجبائيان حيث احالا قدرته على عين مقدور فالانه
لو تعلقت قدرته به لا يخلو اذا اراده وكرهه العبد اما ان يقع المراد
معًا فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع المرادان معًا فيرتفع المتنافيين

المتنافيين او يقع مراد الله دون العبد فيكون العبد مجبورًا او يقع مراد
العبد دون مراد الله فيكون الله مغلوبًا او كل محال والكعبي حيث اعتقد
انه لا يقدر على مثل العبد لانه اما طاعة او سفه او عبث او كلها للكل
مستحيلًا عليه تع والحق خلاف ذلك كله بل الله تعالى جلت عظمته قادر
على كل ما يصح ان يكون مقدورًا من جميع الممكنات لان العله اللتي احوجت
الممكن الى تعلق المقدور عليه بالقدره هي الامكان لان العله
في حاجة الممكن الى المؤثر انما هي الامكان والامكان ثابت
في كل ما عدا في جميع الممكنات مشتركه فيه فتشترك في صحة المقدوريه
فصح ان يكون كل واحد منها مقدورًا له ونسبة ذاته الى جميع المقدورات
على السويه لكونها مجرده والمجرد نسبته الى جميع الاشياء على السويه
بحيث لا يكون بعضها اقرب من بعض ولا ابعد من بعض فتكون
قدرته عامه على جميعها والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال اذا
عرفت ذلك فنقول لا يلزم من كونه قادرًا على جميع المقدورات وقوعها
منه بل الواقع بقدرته وهو البعض وان كان قادرًا على الكل وبهذا
يقع الجواب على الاقوال المتقدمه لان فعل القبيح والشر وفعل
مثل مقدور العبد وعينه انما يلزم لو كانت واقعة منه والقدره
لا تستلزم الوقوع بل الواقع بقدرته هو البعض وهو ما وافق
الحكمه والاشاعره خالفوا جميع الاشاعره العقلا في ذلك حيث
اعتقدوا ان قدرته على جميع المقدورات وادعوا معه الوقوع فعندهم

انه فاعل الكل حسنا وقبيحًا وشرا وخيرًا وسياتي تمام البحث معهم
قال الثانيه انه تعالى عالم لانه فعل الافعال المحكمه المتقنه وكل من فعل ذلك فهو
عالم بالضروره اقول من جمله صفاته الثبوتيه كونه تعالى عالم وا
لعالم هو المبين للاشيا بحيث تكون حاضرة عنده غير غايبة عنه
وقيل هو المحيط بحقايق الاشياء على ما هي عليه والعلم هو الكشف
والظهور وقيل هو ما به الاحاطه بالشي ولا ريب ان الواحد منا اذا
لم يكن عالما بالمسئله ثم ظهرت له يجد من نفسه حاله لم تكن حاصله
من قبل وهي العلم بالمسئله وليس المراد من كونه تعالى عالما ان الاشيا لم تكن
ظاهره ثم ظهرت بل الاشيا كلها منكشفه له ازلا وابدا لا غير غايبة
عنه ولا يتغير ذلك الانكشاف والظهور فيعلم الثابت ثابتًا
والمتغير حاصل في حسه غير حاصل في غيره من الاحيان ولا
يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ اذا عرفت ذلك
فنقول المدعى انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى
مختارًا عالم اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان فعل
المختار مسبوقا بالقصد ويستحيل قصد شي من دون العلم به
الثاني انه تعالى فعل الافعال المحكمه المتقنه وكل من فعل الافعال
المحكمه المتقنه فهو عالم اما الصغرى فظاهر لمن تدبر مخلوقاته
اما السماويه فما يظهر من حكمة الافلاك وصورها وصور الكواكب
السبعة والاثار المرتبه حركاتها والفصول الاربعة اللتي هي ارباع

ارباع السنة اعني الربيع والصيف والخريف والشتاء وما فيها من
الامزجه وما تتوقف عليها من تربية الحيوان والنبات والغيوم
والامطار والبروق والرعود والثلوج والبرد والطل والضباب
المتولده عن البخار وغير ذلك من الاثار وهو بين في علوم الهيئة
والطبيعيه واما الارضيه مما يظهر بعدها لتكون من الامور الغريبه
والخواص العجيبه الحاصله من الاركان الاربعة التي هي عناصر المر
كبات الثلث اعني المعدن والنبات والحيوان واستقصاتها
وهي النار الحاره اليابسه والهوا الحار الرطب والما البارد الرطب
والارض البارده اليابسه وما فيها من المنافع والخواص التي لا تعد
ولا تحصى وكذا ما يظهر من الامور الغريبه الحاصله من المركبات
الثلاث وما فيها من العجايب والامزجه والاغذيه والخواص
والتركيبات وما اودعها الله من الفوايد والحكم والغرايب والطبايع
ولم لو يكن الا في خلق الانسان نفسه كما قال الله تعالى وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا
تُبْصِرُونَ وان الله جعل في بنية الانسان من العجايب واودع خلقته
من الغرايب ما لا يعد ولا يحصى بل لو عمر الانسان كعمر نوح عليه السلام
وصرفه في احصى ما في خلقته من الخواص والامور الغريبه لم يحص عشر
العشر من ذلك وان الله تعالى جعل لهذا البدن قوتين احدهما النامية
وهي الزائده في اقطاره على التناسب الطبيعي والثانيه المولده وهي
الفاصله من امشاج البدن جوهر المني وتعده للخروج في الرجل

والمراه واخدم النامية بالغاذيه واخدمها بالجاذبه للغذاويه
تفعله بكيف طويل خلق في العضو كماتجد الاشياء اليك بيدك ووجه
للحاجه اليها ان البدن دايما في التحلل فلو ان يجذب بدل ما تحلل
منه لهلك في ادني وقت والماسكه للغذا وتفعله بكيف مورث بدور
حول الغذا وقت الطبخ ووجه الحاجه اليها ان الغذا المجذوب لزوج
والمحل ايضا لزج واللزوج اذا وقع ايضا على اللزج حصل زلق فيحصل
ايضا الفساد والهاضمه وهي التي تغير الغذا الى مشابهة المتغذي
ووجه الحاجه اليها ان الغذا المجذوب لا يماثل البدن ولا يجانسه
فاحتاج الي الهضم ليصير مماثل للعضو ليحصل الانتفاع بالغذا والدافعه
وهي التي تدفع الفاصل من ما فعلته الهاضمه وتفعله بكيف عريض
على سبيل العضو ووجه الحاجه اليها ان المتغذي لا يصير بتمامه
جزء من المتغذي بل لابد من الفضله واذا اجتمعت الفضلات
حصل الفساد منها فاحتاج الى اخراجها واخدم هذه الخوادم بالكيفيات
الاربع اعني الحرارة والبروده والرطوبه واليبوسه واخدم المولده
بالغذا في بالغاذيه وخوادمها فتبارك الله احسن الخالقين وهذا
غاية الاحكام والاتقان واما الكبري فضروريه لانا نعلم بالضروره ان غير
العالم لا يصدر عنه الفعل المحكم المتقن لا دايما ولا اكثريا والباري تعالى
صدر عنه الفعل المحكم المتقن دايما او اكثريا فيكون عالما وهو المطلوب
قال وعلمه يتعلق بكل معلوم لتساوي نسبة جميع المعلومات

المعلومات اليه ولانه حي فيصح ان يعلم بكل معلوم فيجب له
ذلك لاستحالة افتقاره الى غيره اقول لما فرغ المص عن كونه تعالى
عالما في الجملة شرع في البحث عن كونه عالما بجميع العلومات فنقول
المدعى ان الله تعالى عالم بكل ما يصح ان تكون معلوما واجبا كان او
ممكنا او ممتنعا لان المعلوم يعلم الثلاثه اعني الواجب والممكن وا
لممتنع قديما او محدثا كليا او جزئيا متناهيا او غير متناهي وقد اتفقوا
على ذلك اكثر العقلا وخالف فيه طايفه من الفلاسفه وادعوا
انه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانيه ونعني بالجزئي الزماني الذي
يقترن باسبابه وبالزمان فقالوا العلم بالجزئي يقع على وجهين
الاول ان يعلمه مقرونا باسبابه مثلا ان يعلم انه توسط الارض
بين النيرين عند حلول الشمس احد نقطتي الراس والذنب حصل
خسوف ولا يعلم انه وقع او سيقع او هو واقع الآن الثاني ان
يعلمه بذلك مقرونا بزمان معين بان يعلم انه وقع في الزمان المعين
او هو واقع في الزمان المعين والاول يصح تعلق علم الواجب به لانه
وان كان جزئيا الا انه مشتمل على وجه كلي وهو عدم تعين حصول الكسوف
في زمان معين والثاني لا يصح علمه به لانه جزئي مشتمل على وجه
جزئي هو حصول للعلوم المعين مقرونا باحد الازمنه الثلثه قالوا انه
لو علم مثلا ان الخسوف سيقع في الزمان المعين ثم انه وقع فلا يخ اما ان
يبقى العلم الاول بحاله او لا فان بقي الاول بحاله كان جهلا مستحيل

على الواجب وان زال العلم الاول وحصل علم ثاني بانه وقع تغيرت ذاته
من حالة الي اخري واستلزم تغير الصورة وتبدلها بالنسبة الى
ذاته لان العلم صورة مساويه للمعلوم في العالم وصفاته تعالى نفس ذاته
فتغيرها وتبدلها يستلزم لتغير ذاته وهو محال على الواجب والجواب
المتكلمون عن هذه الشبهه باجوبة كثيره بعضها مدخول فيه وبعضها
مطول وخلاصه الجواب ان يقال لا نسلم ان العلم صورة مساويه للمعلوم
في ذات العالم بل هو صفة حقيقية يلزم الاضافة الى المعلوم فاضافة
العلم للمعلوم كاضافة القدره الي المقدور فكما لا يصير القادر بعدم مقدوره
ولا تعدم عنه صفته الحقيقية كذا كل التغير والمتبدل هو الاضافة
الي المعلوم وهي امر ذهني فرضي اعتباري لا يستلزم من تغيره تغير الذات
ولا انفعالها ولا حلول صور فيها فاذا تعلق علمه تعالى بمعلوم معين
حصلت له اضافة اليه فاذا عدم ذلك المعلوم عدمت ذلك الاضافة
ولا يلزم منه عدم الصفة الحقيقيه التي هي العلم الذاتي ولا تغير الذات من حال
الي حال بل التغير الحاصل انما هو في الاضافة الذهنيه الاعتباريه
فهي لا تستلزم تغير الذات ولا الصفة الحقيقيه والدليل على عموم علمه
بجميع المعلومات ظاهر مما ذكره المص وتقريره ان ذاته تعالى مساويه
النسبة الى جميع المعلومات على السويه لكونه تعالى حيا ولكونه تعالى مجردا
فيصح ان يعلم كل معلوم ونسبة هذه الصحة الى جميع المعلومات على السويه لتجرده
فاذا صح له ذلك وجب لان صفاته تعالى ذاتيه وهي التي ليست موقوفه

موقوفه على غيره لاستحاله افتقاره تعالى في شي من صفاته الى غيره وا
لصفة الذاتيه متى صحت وجبت فاذا صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم
كل معلوم وهو المطلوب قال الثالثه في انه تعالى حي لانه قادر
عالم فيكون حيا بالضروره اقول من جملة صفاته الثبوتيه كونه تعالى
حيا والحياة هي عرض يحل في الجسم المركب يصح باعتبارها لتلك الذات ان تقدر
وتعلم وهذا المعنى يختص بالمركبات والحي عند الحكما هو الدارك الفعال
وعند محققي المتكلمين هو الذي يصح منه ان يقدر ويعلم وقال
بعضهم هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم اذا عرفت ذلك فنقول
معنى كونه حيا عند المحققين من المتكلمين والحكما انه يصح
ان يقدر ويعلم فيكون معناها عبارة عن صحة القدره والعلم
وليست زايدة على ذلك وثبوت الحياه له بهذا المعنى بعد
اثبات القدره والعلم لا يتصف بهما من ليس بحي لاستحالتهما
على الجماد فلما ثبت كونه تعالى قادرا وعالما ثبت كونه حيا
وهو المطلوب لان معنى الحياه في حقه تعالى عبارة عن صحة
القدره وقالت الاشاعره بانها صفة زايده على صحة القدره والعلم
والعلم محتجين بان الذوات متساويه فلولا اختصاص الله
تعالى بامر يوجب اتصافه بالقدره والعلم لما كان اولى بهما من
الجمادات لاستحالة التخصيص من غير مخصص وذلك
المخصص هو الحياه فتكون زايدة عليها وهو ضعيف جدا

والعلم

لاستحالة التخصيص من غير مخصص

اما اولا فالمنع من تسليم تساوي الذوات بل هي متخالفة فذات

الواجب مخالفة لذات الممكن وذات الجوهر مخالفة لذات

العرض واما ثانيا فلجواز ان يكون المخصص هو نفس الذات لا امر

آخر واما ثالثا فلاستلزامه التسلسل لان اختصاص تعالى

بالحياة من دون الجمادات لا بدله من مخصص وننقل الكلام اليه

ويتسلسل فان قلت الاستدلال بالقدرة والعلم علي الحياة يستلزم

الدور لانكم استدللتم علي ثبوت العلم بالحياة فكيف تستدلون علي ثبوت

الحياة بالعلم وهو يستلزم كون المدلول دليلا وهو عين الدور قلت انما

استدللنا بالعلم اجمالا علي ثبوت الحياة له تعالى واستدللنا على الحياة

لا على العلم الاجمالي لثبوته له من حيث صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه

بل على العلم التفصيلي وكونه عالما بجميع المعلومات فاختلفت الجهة فلا دور

قال الرابعه انه تعالى مريد وكاره لان تخصيص الافعال بايجاده في

وقت دون وقت آخر لا بد له من مخصص وهو الاراده ولانه

تعالى امر ونهى وهما يستلزمان الاراده والكراهة اقول من جملة صفاته بالضرورة

الثبوتيه انه تعالى مريد وكاره ومعنى الاراده هي الصفة المرجحة لوجود

الفعل بسبب اشتماله علي المصلحة الداعيه الى ايجاده والكراهة هي

الصفة المرجحة لترك الفعل بسبب اشتماله علي المفسدة الصارفة عن ايجاده

ومعنى كونه مريدا او كارها هو علمه باشتمال الفعل علي المصلحة والمفسدة فا

لعلم بالمصلحة يكون سببا وداعيا الى صدور الفعل منه تعالى ويسمي ذلك ارا

دة اراده والعلم بالمفسده يكون سببا صارفا عن وجود الفعل منه تعالى ويسمي ذلك كراهه وليستا زائدتين علي

ذلك عند المحققين من المتكلمين وخالف جماعة من المعتزلة

والاشاعرة وقالوا بانها صفة زايده علي العلم بالمصلحة وا

ختلفوا في الزائد فذهب الاشاعره الي قدمه لقولهم بالمعاني

القديمه وسياتي تمام البحث معهم وقالت المعتزله وا

لكراميه بالحدوث واختلفوا فقالت الكراميه انها قديمه

به تعالى فعندهم انه تعالى محلا للحوادث وسياتي تمام ا

لبحث كلامهم وابطاله انشاء الله تعالى وقالت المعتزله

انها قايمة بذاتها لا في محل لانها لو حلت في ذاته لزم ان

يكون محلا للحوادث فيكون حادثا تعالى الله عنه ولو قام

بغيره لزم افتقاره في صفاته الى غيره وهو محال ايضا فبقي

ان يكون قايما بذاتها لا في محل ووافقهم علي ذلك سيد المر نقي

علم الهدى رحمه الله منا فيما نقل عنه والحق بطلان الزيادة

اما اولا فلما ياتي من ان صفاته نفس ذاته واما ثانيا فلانها

لو كانت زايده كما زعموا لكان الزايد اما معنا قديما كما تقوله

الاشاعره فيلزم تعدد القدما وهو محال واما معنى حادث قائم

بذاته كما تقول الكراميه فيلزم كونه محلا للحوادث وهو محال ايضا

او قايم بنفسه لا في محل ويستلزم محالان الاول قيام صفة

لا بموصوف وهو غير معقول لان الصفة لا يمكن قيامها الا بموصوفها
فقيامها من دونه غير معقول والا لما كانت صفة بل ذاتا **الثاني** انه
يستلزم التسلسل لان ذلك الحادث لا يكون صادرًا الا عن مختار
فهو يستدعي سبق اراده ونقول فيها ويستلزم التسلسل وهو محال
فان الحق بطلان الزايد والدليل علي ثبوت الارادة له تعالى من وجهين
الاول ان الله تعالى خصص وجود الحوادث بوقت دون وقت
وشكل دون شكل مع قدرته علي ايجادها في كل وقت وعلي كل شكل
والحوادث قابلة للايجاده في كل وقت وعلي كل شكل واذا تساوت
الاوقات والاشكال بالنسبة الي القابل والفاعل مع اختصا
صها بوقت دون وقت وشكل دون شكل فلا بد لذلك التخصيص
من مخصص لاستحالة التخصيص من غير مخصص وذلك المخصص
لا هو القدره لان من شانها التاثير والايجاد من دون تخصيص
ولا العلم المطلق لتبوعه الممكنات والتابع متاخر والمخصص
يجب ان يكون متقدمًا والى غير ذلك من الصفات وهو ظاهر
فلم يبق ان يكون المخصص الا علم خاص وهو العلم باشتمال
الفعل على المصلحه لا تحصل الا في ذلك الوقت او علي ذلك
الوجه فذلك يسمي الاراده وكذا البحث في الكراهه فيكون مريدًا
وكارهًا بهذا المعنى وهو المطلوب **الثاني** انه تعالى امر بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونهى بقوله تعالى لا تقربوا الزنا ولا

ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والامر بالشي يستلزم الاراده
له والنهي عن الشي يستلزم الكراهه له لاستحاله ان يامر
الحكيم بما لا يريد وينهى عما لا يكره فيكون مريدًا وكارها
وهو المطلوب وهذا الدليل علي انه يريد من عباده افعالا ويكره
منهم افعالا فهو ارادته وكراهته لافعال عبيده والاول يدل علي
ارادته وكراهته لافعال نفسه **قال الخامسه انه تعالى مدرك**
لانه تعالى حي فيصح ان يدرك وقد ورد القران بثبوته له
فيجب اثباته اقول الادراك هو اطلاع الحيوان علي الامور
الخارجيه بواسطة الحواس الظاهره وهو زايد علي العلم بهذا
المعنى لتوقفه علي الحواس ولانا نجد تفرقة ضروريه بين علمنا
بالسواد والبياض والصوت الهايل وبين ادراكنا لذلك بالبصر و
السمع وهل هذه الزياده راجعة الي تاثير الحاسه في المحسوس ام
لا غير ذلك قالت المعتزله بالاول فعندهم ان الادراك متوقف
علي ملاقاه الحاسه للمدرك وانه يحصل بسببها فالبصر يحصل بالعين
فيدرك بها الاكوان والالوان والاضوء والاشكال لحصول
سببه فقيل بانطباع صورة المرئي بالعين وقيل بل بخروج
الشعاع من العين علي هيئة شكل مخروط قاعدته المدرك
وراسه عند الباصره يتصل بنصف كرة العالم وقيل بل قوه مودعة
في العين تدرك المرئيات بسبب المقابلة وشرايط لمنها الضوء واللون
وهو صحيح عندنا

واللون والكثافه وعدم البعد والقرب المفرطين وعدم الحجاب
وتوجه النفس نحو المرئي وغير ذلك والابصار قوة مودعة في التقاطع
الصليبي في العين والسمع يحصل بقوة مودعه في صماخ الاذن في
عصب مفروش في داخله يدرك به الحروف والاصوات بسبب وصول
التموج بسبب القرع والقلع حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ
فيضرب جلدا فوق ذلك العصب فيتحرك الهوى الراكد هناك
فتدركه القوه التي في ذلك العصب والشم يحصل بقوة مودعة في
حلمتين كحلمتي الثدي في الانف ومن فوقهما عظم فيه ثقوب
كالمصفاة تدرك الروايح الطيبة فينبسطان والروايح المنتنة
فينقبضان بسبب انفعال الهوى المستنشق بكيفية ذي الرايحه
والذوق يحصل بالقوه المودعه في سطح اللسان يدرك بها المطعومات
التسعه بسبب الرطوبه اللعابيه الناشية من الحرفين اللذين تحت
اللسان بسبب انفعال الرطوبه عن الطعم واللمس يحصل بسبب القوة
المبثه في ظاهر سطح جميع البدن يدرك بها الحراره والبروده والرطوبه
واليبوسه والخشانه والملاسه والصلابه والكثافه واللطافه
وهو انفع الحواس لان الحيوان يدرك به ما ينافيه فيبعد عنه فيكون
دافعا للضرر وغيرها جالبا للنفع ووافقهم على ذلك الحكماء واكثر العقلاء
وقالت الاشاعرة ان الزياده ليست راجعة الى تاثير الحاسة
بل الى المعنى الذي يخلقه الله تعالى في الحاسة بعد ملاقاة الحاسة للمحسوس

للمحسوس ولهم في ذلك خبط كثير ليس هذا موضع ذكره اذا عرفت
ذلك فنقول ليس الادراك في حقه تعالى زايد على العلم لما عرفت
من ان الزياده راجعه الى تاثير الحاسة والباري تعالى يستحيل
عليه الحواس والالات بل بمعنى كونه مدركا عالما بالمدركات والدليل
على اتصافه بالادراك على هذا المعنى من العقل والنقل اما الاول فلانه
تعالى حي وكل حي مدرك فيصح ان يدرك واذا صح له شي وجب له لان
صفاته ذاتيه فيجب ان يدرك وليس بعض المدركات اولى من بعض فيكون
مدركا بجميعها وهو المطلوب واما الثاني فقد ورد في القران
اتصافه بالادراك في قوله تعالى وهو يدرك الابصار وقوله وهو
السميع البصير فلما ورد من النقل وصفه بالادراك فوجب ان نصفه
به ولما استحال معناه الحقيقي عليه عقلا لم يصح حمل النقل عليه فيحمل
على المجازي وهو العلم لانه مسبب عن الادراكات سبب فيه فيكون
من باب حمل اسم السبب على المسبب وهو من احسن المجازات فجعلنا كونه
مدركا انه عالم بالمدركات وكذا معنى كونه سميعا بصيرا هو كونه
عالما بالمسموعات بالمسموعات والمبصرات وليس يسمع باذن ولا
بسمع زايد على العلم ولا يبصر باعين ولا ببصر زايد على العلم والا لكان
ذا حاسة وهي مستحيلة على الواجب بل معناه انه عالم بالمسموعات
والمبصرات والمدركات كلها ويدل على ذلك ما تقدم من كونه عالما بجميع
المعلومات التي من جملتها المسموعات والمبصرات والمدركات كلها ويدل

تعالى

على ذكر ما تقدم من كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات التي من جملتها
المسموعات والمبصرات والمدركات كلها علي هذا ذكر ما تقدم من كونه
~~تعالى عالماً بجميع المعلومات التي من جملتها المسموعات والمبصرات والمدركات~~
فيكون مدركاً سميعاً بصيراً وهو المطلوب **قال السادسة انه تعالى**
قديم ازلي باق ابدي لانه واجب الوجود فيستحيل العدم
السابق واللاحق عليه اقول من جملة صفاته الثبوتية كونه
تعالى قديماً ازلياً باقياً ابدياً والقديم يقال على معنيين مجازي وحقيقي
فالمجازي هو الذي يتطاول عهده كما يقال بناء قديم قال الله
تعالى حتى عاد كالعرجون القديم والحقيقي هو الذي لا اول لوجوده
ولا سبق وجوده العدم والازلي هو الذي لا اول له وهو يصدق
على العدمي والوجودي فذات الباري تعالى ازلي وعدم العالم ا
زلي فيكون بينه وبين القديم عموم وخصوص من وجه فالقديم
اعم من الازلي لشموله الحقيقي والمجازي واختصاص الازلي بالحقيقي
والازلي اعم من القديم لشموله العدمي والوجودي واختصاص
القديم بالوجودي فيجتمعان في صورة ويفترقان في صورتين فيحصل
القديم بدون الازلي في القديم المجازي ويحصل الازلي بدون
القديم كما في الازلي العدمي ويجتمعان في القديم الحقيقي فانه قديماً
ازلياً وكان ذكر المص هنا الازلي بعد القديم بمنزلة التوكيد له
ليخرج به عن مجازه والباقي يقال على مجازي وهو الاستمرار في الوجود

الوجود ابتداء صاعداً وعلى حقيقي وهو الذي لا يصح عليه العدم ويقال له
الابدي لان الابدي هو الذي لا نهاية لوجوده وكان ذكر الابدي بعد
الباقي بمنزلة التوكيد له ليخرج به عن مجازه ومعنى اتصاف الباري
تعالى بهذه الصفات ان معنى كونه قديماً وازلياً انه تعالى مصاحب لجميع
الازمنة المحققة والمقدرة بالنسبة الى الجانب الماضي ومعنى كونه تعالى باقياً
ابدياً انه مصاحب لجميع الازمنة المحققة المقدرة بالنسبة الى الجانب المستقبل
ونعني بالزمان المحقق ما كان موجوداً في الخارج بحيث يكون جزء من العالم
وبالمقدر ما ليس كذلك ويظهر بقولنا بالزمان المقدر جواب سؤال
اورده الحكما على دليل حدوث العالم تقرير السؤال ان يقال لو كان العالم
حادثاً لكان تقدم الباري تعالى عليه اما بزمان متناه او غير متناه فان كان
الاول لزم حدوثه تعالى لان على الحادث بزمان متناه يكون حادثاً بالضرورة
وان كان الثاني لزم ان لا يوجد العالم لتوقف وجوده على انقضاء ما لا
يتناهى والموقوف على المحال محال فيكون وجود العالم محال وقد وجد فيكون
قديماً وهو المطلوب والجواب عنه ان الباري ليس سابق على العالم بزمان
محقق حتى يقال فيه انه متناه او غير متناه بل بتقدير زمان لان الزمان
من جملة العالم فيكون ايضاً حادثاً وقبل وجود العالم لم يكن الزمان موجود
بل معنى سبق الباري على العالم انه لو كان هناك قبل وجود العالم ازمنة
لا نهاية لها في الماضي لكان الله تعالى مصاحب لها وهو معنى كونه قديماً وا
زلياً وكذا الكلام في الباقي والابدي بالنسبة الى بعد وجود العالم بمعنى انه

لوكان بعد عدم العالم ازمنه لا نهاية لها في المستقبل لكان الله تعالى
مصاحبًا لها والدليل على اتصافه تعالى بهذه الصفات الاربع هو ما تقدم من كونه
تعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يصح العدم لا في الماضي ولا في
المستقبل ولا في الحال واذا استحال عليه في الماضي والمستقبل مطلقا وجب
لزم ان يكون قديمًا وازليًا وباقيًا وابديًا لانه لو صح عليه العدم في
الماضي او المستقبل لم يكن واجب الوجود وقد ثبت انه تعالى واجب الوجود
فيستحيل عليه العدم مطلقا فيكون قديمًا وازليًا وباقيًا وابديًا وهو
المطلوب قال السابعة انه تعالى متكلم بالاجماع والمراد بالكلام
الحروف المسموعة المنتظمة ومعنى انه متكلم انه اوجد الكلام في
جسم من الاجسام وتفسير الاشاعرة غير معقول اقول من جملة
صفاته الثبوتية كونه تعالى متكلمًا وقد اجمع المسلمون على ذلك بحيث لم
يخالف في ذلك احد منهم وقد اختلفوا بعد ذلك في الطريق الى هذه الصفة
هل هو العقل او النقل فقالت الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثاني
وهو الحق لان الدليل العقلي غير تام لانهم استدلوا بانه تعالى حي وكل حي
يصح ان يكون متكلمًا فيتصف به او بضده وضده نقص والنقص على
الله تعالى محال وبيان عدم تمامه من وجوه الاول ان الكبرى غير كلية لان
كثيرًا من الاحياء غير متكلم كالحيوانات العجم الثاني انه لا يلزم من انه
لو لم يتصف به لاتصف بضده لجواز خلو المحل من الضدين كالهواء
الخالي عن السواد والبياض الثالث لا نسلم ان ضده نقص فان

فان قلت انه نقص في الشاهد فيكون في الغائب كذلك قلت هذا قياس
للغائب على الشاهد وهو لا يفيد اليقين بل لولا ورود هذه الصفة
من القران لما جسر احد من العلماء ان يطلقها عليه تعالى فحينئذ الدليل على
ثبوت هذه الصفة له تعالى قوله تعالى وكلم الله موسى تكليمًا وقوله حتى يسمع
كلام الله الى غير ذلك واجماع الانبياء على ذلك فان قلت يلزم الدور لان ثبوت
نبوة الانبياء متوقفة على الكلام فيلزم ثبوت الكلام بالكلام و[ايضًا]
القران لا نعلم صحته الا بعد ثبوت كونه كلام الله وهو يتوقف على ثبوت
كونه تعالى متكلمًا فيلزم اثبات الكلام بالكلام قلت ان ثبوت نبوة
الانبياء يتوقف على غير الكلام من المعجزات فاذا ثبت بغيره استدللنا بعد
ثبوت صحة قولهم على ثبوت الكلام وثانيًا نستدل بالقران على كونه تعالى
متكلمًا لا من حيث كونه كلام الله بل من حيث انه اخبار النبي الصادق
صلى الله عليه واله وسلم فاختلفت الجهة فلا دور واختلفوا ايضًا في ماهية
الكلام فقالت المعتزلة انه الحروف والاصوات المسموعة المنتظمة
المركبة تركيبا مفهمًا وقالت الاشاعرة انه يطلق على الحسي وهو ما ذكرنا
وعلى الكلام النفساني وهو معنى قايم بالنفس يعبر عنه بالعبارات
المختلفة المتغيرة المتغايرة وليس هو بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي
ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك من اساليب الكلام والحق الاول لان
المتبادر الى افهام العقلاء عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف
والاصوات والمعنى الذي ذكروه ليس هو الا العلم الذي يصدر عنها

لان الاشاعرة ذكروا ان الكلام صفة كمال فلو لم يتصف
الباري تعالى به لاتصف بنقيضه
ونقيضه نقص وللعوام ان يقولوا ليس كل
صفة كان نقيضها نقصًا يجب اتصاف الواجب تعالى
حتى يكون نقيضها نقصًا فانه ليس في حقنا صفة كمال الوجه
كما عندنا والواجب منزه ١٢ ما لـ[...]

الحروف والاصوات في المتكلم او هو الارادة وان اطلق لفظ الكلام
على ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة واختلفوا في معنى كونه متكلم
فقالت المعتزلة معناه انه تعالى فعل الكلام لانه خلق واوجد الكلام
في جسم من الاجسام فيخاطب ذلك الجسم الجمادي من اراد الله تكليمه
كما فعل في الشجرة التي خاطبت موسى عليه السلام واطلق عليه ان
المتكلم لانه الفاعل له والمتكلم هو فاعل الكلام واستدل على انه تعالى
متكلم بهذا المعنى بما تقدم من كونه قادرا على جميع المقدورات
التي من جملتها خلق الكلام في الجسم الجمادي والقاه الحروف والاصوات
حتى ينطق ذلك الجسم لان ذلك امر ممكن والله تعالى قادر على جميع كل
الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة معنى انه متكلم انه قام به
ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي وهو معنى قديم قايم به تعالى فمعنى انه
متكلم انه قام به ذلك المعنى فالمتكلم عندهم من قام به الكلام لا من فعله
والحنابلة قالوا انه متكلم بالحرف والصوت والحق الاول لان المعنى
المذكور غير معقول وكون الكلام من قام به غير مسلم والا لكان الهوى
الذي يقوم به الحروف والاصوات متكلما وكذا الصدا الذي يقوم
بالحروف والاصوات ولانهم يقولون تكلم الجني على لسان المصروع
لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجني ولو كان هو
المتكلم بالحروف والاصوات لكان ذا حاسة تعالى الله عنه واختلفوا
في قدمه او حدوثه فقالت الاشاعرة بقدمه وقالت المعتزلة بالحدوث

بالحدوث وهو الحق لانه مركب من الحروف التي يعدم السابق منها
بوجود اللاحق ولانه اخبر بارسال نوح ولو كان الاخبار في الازل لزم
الكذب لان نوحا حادثا ولانه تعالى امر ونهى ولو كان في الازل لزم
العبث لعدم وجود المامور والمنهي في الاول ولقوله تعالى ما ياتيهم من
ذكر من ربهم محدث فقد وصفه بالحدوث فلا يكون قديما وهو المطلوب
قال الن منه انه تعالى صادق لان الكذب قبيح بالضروره والله
تعالى منزه عنه لاستحالة النقص عليه اقول من جملة صفاته
الثبوتية كونه تعالى صادق والصدق هو الخبر المطابق للواقع وفي
مقابله الكذب وهو الخبر الغير المطابق للواقع وقيل الصدق هو الخبر
المطابق لاعتقاد المخبر والكذب هو الخبر الغير المطابق لاعتقاد
المخبر وقيل الصدق هو الخبر المطابق لما في نفس الامر والكذب هو الغير المطابق
لما في نفس الامر والتفاسير الثلاثة متقاربة المعنى وبينها فرق دقيق
ليس هذا موضع ذكره المدعى ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده وفي جميع
اخباراته والدليل على ذلك من وجهين الاول انه تعالى لو لم يكن صادقا
لكان كاذبا لعدم الواسطة بينهما والكذب قبيح بالضروره والله تعالى
يستحيل عليه فعل القبيح لما ياتي فيستحيل عليه الكذب فيكون صادقا
الثاني لو لم يكن صادقا لكان كاذبا والكذب نقص بالاجماع و
النقص على الله تعالى محال لان ذاته تعالى اكمل الذوات ولتنزهه عن
ساير النقصانات فيتنزه عن الكذب الذي هو اعظم النقصانات فيكون

صادقا وهو المطلوب قال الفصل الثالث في صفاته السلبية
وهي سبع الاولى انه تعالى ليس بمركب والا لكان مفتقرا الى اجزائه
والمفتقر ممكن اقول لما فرغ المص من الصفات الثبوتيه التي مرتبتها
التقديم شرع في الصفات السلبيه التي مرتبتها التاخير عنها والبحث
والتقدم على فصل العدل لان البحث عن صفته التي متقدم على البحث
عن افعاله لصفاته السلبيه هي التي تشتمل على حروف سلب وتسمى صفات
الجلال بمعنى ان الله تعالى جل عنها ويقال صفات التنزيه لتنزه الباري
تعالى عن الاتصاف بشي منها وقد ذكر المص منها هنا سبعا واذا فصلت
كانت اكثر الاولى انه تعالى ليس بمركب عن غيره بمعنى انه لا يكون له
جزء لان المركب الملتئم من عدة امور وهو الذي له جزء ويقابله البسيط
وهو الذي لا جزء له او الذي لا يلتئم ماهيته عن اشياء متغايرة الطبايع
والتركيب قد يكون ذهنيا وقد يكون خارجيا فالاول هو الذي
لا يصح حمل بعض اجزاءه عليه كالبيت المركب من الجدار والسقف لانه
لا يقال للجدار بيتا ولا السقف بل هو المجموع المركب منهما والذهني
هو الذي يصح عليه حمل بعض اجزايه كالانسان المركب من الحيوان
الناطق فانه يقال الانسان حيوان والانسان ناطق وذلك لان
ماهية الانسان اذا اريد معرفة حقيقتها فانما يكون بالجنس والفصل
القريبين وهو الحيوان الشامل الانسان وغيره من الحيوانات والناطق
هو المميز للانسان دون باقي الحيوانات اذ لا يتصف شي من الحيوانات

من الحيوانات بهذه الصفة غيره فلا جرم كانت ماهيته مركبة منهما
واذا ليس في الخارج فيكون في الذهن وسمي ذلك حدا فان ماهيات
الاشياء وحدودها مركبة في الذهن من الاجناس والفصول واذا
عرفت ذلك فنقول الباري تعالى يستحيل اتصافه بالتركيب بكلا معنييه
الذهني والخارجي لان المركب بكلا المعنيين مفتقر الى اجزايه لاستحالة
تحققه وحصوله خارجا او ذهنا بدون اجزايه واجزائه غيره اما اولا
فلانه يسلب عنه فيقال الجزء ليس بكل وما يسلب عن الشي فهو مغاير له واما
ثانيا فلانه متقدم عليه في الوجود والمتقدم على غير المتاخر واما
ثالثا فلانه مستغني والمستغني غير المفتقر والمفتقر الى غيره ممكن فلو
كان الباري جلت عظمته مركبا لافتقر الى غيره فيكون ممكنا تعالى الله
عنه ومن هنا ظهر انه لا يصح ان يكون جزءا من غيره والا لكان قابلا
معه للصورة الاجتماعية والهيئة التركيبيه فيكون منفعلا عن غيره
فيكون ممكنا تعالى الله عنه قال الثانية في انه تعالى ليس بجسم ولا عرض
ولا جوهر والا لافتقر الى المكان ولامتنع انفكاكه عن الحوادث
فيكون حادثا وهو محال اقول من جملة صفاته السلبيه انه لا يصح ان
يكون تعالى جسما ولا جوهرا ولا عرضا وقد تقدم معرفة الجسم والجوهر
والعرض وقد حصل الاتفاق عن اكثر العقلا من امتناع اتصافه بالجوهريه
والجسميه والعرضيه الا الحنابله فاعتقدوا كونه جسما
بالحقيقه وقالوا انه له جسم له طول وعرض وعمق وقال بعضهم اعني

عن الفرج واللحية واسئلوني عنما وراء ذلك وقال ان معبودهم له لحم
ودم وعظم ومخ ومخ وذهاب تعالى الله عن هذه العقايد الفاسدة والا
هو المضله وقالت المشبهه انه جسم لا كالاجسام وهؤلاء المجسمه
بغير الحقيقه والحق تنزيهه تعالى عن ذلك والدليل عليه من وجهين
الاول انه لو كان تعالى جسما او جوهرا او عرضا لافتقر الى المكان اما
الجسم والجوهر فظاهر لاحتياج كل منهما اليه وعدم وجودهما بدونه
واما العرض فلانه لا يقوم الا في الجوهر المحتاج الى المكان فيكون ايضا
محتاجا الى المكان والمكان غيره وكل محتاج الى غيره ممكن فلو كان الله
تعالى جسما او جوهرا او عرضا لكان ممكنا تعالى الله عنه الثاني انه
لو كان جسما او جوهرا او عرضا لكان حادثا واللازم باطل فكذا
الملزوم بيان الملازمه ان كل جوهر او جسم لا ينفك عن الحوادث وكذا
العرض بواسطة حلوله في الجوهر وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
وقد تقدم بيان ذلك فلو كان جسما او جوهرا او عرضا لكان حادثا وقد
ثبت انه تعالى قديم فيمتنع عليه الجسميه والعرضيه وهو المطلوب
قال ولا يجوز ان يكون في محل والا لافتقر اليه اقول هذه الصفة
فرع على الجسميه فلهذا ذكرها عقيبها والمحل هو الجوهر المقوم للحال
فيه والحلول هو قيام موجود بموجود على سبيل التبعيه بحيث يبطل
وجود الحال ببطلان وجود محله وذكر نفي الحلول بعد نفي ذكر العرضيه
وان كان الثاني كافيا الا انه يشتمل على فوايد الاولى ان نفي العرضيه

العرضيه خاص ونفي الحلول عام ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ونفي
العام يستلزم نفي الخاص وكان ذكر نفي العام بعد ذكر نفي الخاص ابلغ
في النفي الثانيه ان نفي العرضيه وان دل على نفي الحلول لكن لا بالدلالة
المطابقه اشرف فلهذا المصنف بذكر نفي العرضيه عن نفي الحلول
حتى استدل على نفيه ثانيا لتحصل دلالة المطابقه الثالثه ان
نفي الحلول رد على النصارى والمتصوفه فان بعض النصارا
انهم يقولون حل في المسيح عليه السلام وبعض المتصوفه انهم
يقولون بانه حال في قلوب العارفين الواصلين نهاية
المعرفه فانهم قالوا بالحلول لم يصرحوا بالقول بالعرضيه فكان
نفي العرضيه لم يبطل قولهم فلهذا ذكر نفي الحلول ليحصل
به بطلان قولهم والمدعى ان الله تعالى لا يحل في غيره
لما عرفت من ان الحلول هو قيام الموجود بغيره بحيث
يكون الحال تابع لمحله في تشخصه فيكون حينئذ
مفتقرا اليه لاستحاله تحققه خارجا وتحصله تشخصه
بدونه وكل مفتقر الى غيره ممكن تعالى الله عن ذلك
فان النصارى والمتصوفه باد عاء الحلول هذا
المعنى الذي ذكرناه فهو باطل والا لزم افتقار الواجب
الى غيره فيكون ممكنا هذا خلف وان ارادوا معنا اخر
غير ذلك فلا بد من تصوره اولا ثم الحكم عليه اما بنفي او اثبات

لانتحكم على الشي مسبوق بتصوره **قال** ولا في جهة والا لافتقر اليها
اقول هذه الجسميه ايضا من لواحق الجسميه بمعنى ان سلب الجسميه
يستلزم سلب الجهة والجهة هي مقصد المتحرك الاينى بالحركة الاينيه
ومتعلق الاشارة الحسيه المستلزمه للتخصيص بهذا او ذاك او هنا و
هناك لان الاشاره هي امتداد الصوت موهوم اخذ من المشير منتهيه
بالمشار اليه وانما اشار المص الى الجهة وان كان سلبها لازما عن سلب الجسميه
من حيث انها تستلزم الابعاد المستلزم للامتداد المستلزم للجهة فنفي
الجسمية مستلزم لنفي جميع لوازمها التي من جملتها الجهة وكان نفي الجسميه
كافيا الا انه اراد التنبيه على نفيها لما يكاد يتوهمه المتوهم من الظواهر
النقليه فان في ظاهر القران ما يوهمها ولهذا ذهب جماعة من
الحشويه والظاهريه الى اثباتها له تعالى لما توهموه من الظواهر القرانيه
وصرح جماعة من الكراميه بانه في الجهة الفوقيه وجماعة من الحشويه
قالوا على انه على العرش قال بعض مهرة العرب كلمن كان يعتقد اعتقادهم
من فوق عرش جالس قد حط رجليه على كرسيه المنصوب واستندوا
في ذلك الى ظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجعلوه بمعنى استقر
واما القا(ئ)لون بانه في الجهة الفوقيه فاستندوا الى قوله تعالى اليه
يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه والصعود
والعروج يكون الا للجهة الفوق فالمص اشار الى الرد على هذا المذهب
ارتضاه في الجهة مستدلا عليه بانه لو كان كذلك لكان حاصلا في

الجهة وحصوله فيها اما مع استغنائه عنها او مع حاجته اليها والاول
يلزم انه لا يحصل فيها لان استغنائه عنها كمال له وحصوله فيها يكون حطا له
من مرتبة الكمال الى مرتبة النقص وذلك محال لا يرتضيه عاقل ومن الثاني
يلزم افتقاره الى الغير لوجوب مغايرة الجهة للحاصل فيها والافتقار
من لوازم الامكان المنافي لواجب الوجود هذا خلف وايضا اذا كان في
جهة الفوق يلزم اختصاصه بتلك وخلو باقي الجهات عنه فاختصا
صه بتلك الجهة ان كان لا لمخصص لزم التخصيص من غير مخصص وان كان
لمخصص فذلك المخصص اما ذاته وهو محال لان الفرض تساويها بالنسبة
الى الكل وان كان لمخصص غير ذاته افتقر في اختصاصه بها الى ذلك الغير هف
واما الظواهر النقليه الموهمة للجهة فلا يصح حملها على الظاهر لمعارضة
العقل لها ولا يعمل فيهما لتناقضهما ولا تركهما والا لبطل الدليلان
معا ولا يترك العقل لان تركه مستلزم لتركه لترك النقل لانه اصله وبطلان
الاصل مستلزم لبطلان فرعه فوجب العمل بالعقل وترك ظاهر النقل
لكن نتوقف فيه حتى يظهر سره على تقدير اختصاص التاويل بالله كما
هو مذهب السلف او ترجعه الى المحامل الموافقه للعقل بطريق التاويل
ليتم العمل بالدليلين على تقدير ادراك العلماء بالتاويل كما هو مذهب
المتاخرين فحينئذ الاستوى على العرش لا يكون بمعنى الاستقرار كما
توهموه بل هو بمعنى الاستيلاء كما جاء عن العرب من اطلاق لفظ
الاستوى وارادة الاستيلاء كما قال بعضهم قد استوى بشر على العراق من غير

سيف ودم مهراق ومثله قول الاخر فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وكاسر فاطلق الاستوا واراد الاستيلاء
وخص العرش لشموله العالم بجملته فالمستولي على الكل او يراد بالعرش
الملك كما قال الشاعر قد نال عرشا لم ينله نايل انس ولا جان
ولا ديار واراد به الملك واذا اريد بالعرش الملك لم يصح ان يكون الاستوى
بمعنى الاستقرار قطعا لان الملك من الامور المعنويه والاستقرار انما
يكون على الاجسام فيكون بمعنى الاستيلاء واما الصعود والعروج
الى محل امره ونهيه ولا ريب ان ذلك المسمى لقوله تعالى وفي السماء رزقكم
وما توعدون وخصوصا الكلم الصاعد في الاية ليس من الاجسام بل
هو عرض او كيفية ولا الانتقال عليهما قطعا فوصفه بالصعود لا يكون
الا بنوع من انواع المجاز ولان الطيب من الكلم لما كان له الفضل والشرف
على غيره من جنسه خص بالوصف باشرف الجهات ولا ريب انها الفوق
فخص بالصعود للمناسبة بينه وبينه في الشرف والفضل لا بمعنى الحركة الى
الجهة الفوقيه لما عرفت من امتناع الانتقال على الاعراض ولما عروج الملائكة
والروح فلا ريب انه ليس بمكان ولا انه انتقال بحركة اينيه وخصوصا
على مذهب التجريد ونفي الجسميه عنهم لمستلزم لنفي الجهة والحركة والانتقال
فاذا اطلق ذلك عليهم فهو من باب المجاز كما هو مذهب جماعة من اهل
التحقيق ومن هذا ظهر استحالة المكان عليه تعالى لان سلب الجهة مستلزم
لسلبها قطعا لما بين التحيز والكون في الجهة من التلازم فكلما في الجهة

في الجهة اما متحيز او حال في المتحيز قطعا وكذا الكل وكذا يستلزم نفي الا
شارة الحسيه لان الجهة مستلزم لنفيها اذ يصدق قولنا كلما يشار
اليه بالحس فهو في جهة وكلما في الجهة متحيزا او حال في المتحيز فلو اشير
اليه بالحس لكان احدهما هف **قال ولا يصح عليه اللذه والالم**
لامتناع المزاج عليه اقول هذا ايضا من توابع الجسميه بمعنى ان سلب الجسميه
يستلزم سلب اللذة والالم ولهذا الحق نفيهما عن نفي الجسميه ولا ريب ان
اللذة والالم من الاعراض المحسوسة لانهما من الكيفيات الوجدانيه اي
يجدها الشخص من نفسه والامور الوجدانيه من جنس المحسوسات بالحس
الباطن فلا تحتاجان الى تعريف لان الحاصل الحسي اظهر من الحاصل
بالتعريف لان كل ما يقال فيهما على سبيل شرح الاسم وتبديل اللفظ الخفي
بالظاهر فعرفهما بعض المتكلمين فقال هي الحاصله عند تغير المزاج
الى الاعتدال والالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى المزاج ا
لفساد وقال الخرون منهم هي ادراك متعلق الشهوة والالم ادراك متعلق
النفرة والشهوة هو الميل الحاصل لما علم او ظن ملايمة والنفرة هي
الاباء عن ما علم او ظن عدم ملايمته ولا ريب انهما بهاذين التعريفين من
توابع القوا الجسمانيه المتوقفه على المزاج وعرفوا المزاج بانه كيفية ما
حاصلة عن كيفيات ملموسه متضاده ينكسر بعضها ببعض حتى يحصل
كيفيه متوسطه بينهما وارادوا بالكيفيات المتكاسره المتفاعله هي
الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه بمعنى ان الحار يكسر البارد ويكسر به وكذا

الرطب واليابس ومثلوه بانه اذا اخذ عشرة اجزاء من الماء الحار الشديد
الحرارة وعشرة اجزاء من الماء البارد الشديد البرودة ومزج احدهما بالآخر
تكاسرا وحصلت كيفية متوسطة بينهما تسمى الفتورة فهذا هو المزاج
الحاصل في جميع المركبات العنصرية الذي هو شرط في بقائها على حفظ بنا
يتها وعرفوها الحكماء فقالوا اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي
والادراك هو الاصابة والوجدان وهو قد يكون حسيا وقد يكون عقليا
لان مبداه ان كان من الحواس الظاهرة كان حسيا والا كان وح وبحسب انقسام
اللذة والالم بانقسام الادراك فمن اللذة حسية وعقلية كذا لكل تنوعها
على الادراك المنقسم اليهما فمتى كان مبدا اللذة من المدركات الحسية كانت
حسية والا فعقلية وكذا الالم وشرطوا في الادراك الملايم والمنافي الحيثية
لانها لولاها لم يحصل مسماها لان المدرك قد يجتمع فيه جهتي الملايمة
والمنافاة فلا بد من حصول احدهما بادراكه من تقييده الكل الادراك بكونه من
حيث ملايمته او منافاته ولهذا عرفهما الشيخ في الاشارة فقال اللذة ادراك
ونيل لما هو جزو وكمال من حيث هو جزو وكمال بالنسبة الي المدرك والنايل فشرط مع
الادراك النيل اذ لو لم يحصل لم يتم اللذة ولا الالم وقيد ذكر بالحيثية لما قلنا من
جواز اجتماع الجهتين في الشي الواحد وقيدها بالمدرك والنايل لجواز كون ما
هو جزو وكمال بالنسبة الي المدرك شرا وآفة بالنسبة الي اخر وبالعكس اذا عرفت
ذلك فاعلم انه قد وقع الاتفاق من الحكماء والمتكلمين على نفي اللذة الحسية

الحسية والالم بنوعيه وطريق المتكلمين انهما لا يكونان الا مزاجيين والمزاج
من خواص الاجسام والجسمية مستحيلة عليه تعالى واما الحكماء فقالوا اللذة
الحسية مستحيلة لما ذكروه لافتقارها الى الادراك الحسي الممتنع ذلك على الواجب
واما الالم فقد عرفت انه ادراك المنافي والحق تعالى لا ينافيه شيء اذ ما عدا معلوله
والمعلول لا ينافي علته والا لما وجد عنها وحصلت المباينة بينه وبينها هف
واما اللذة العقلية فجوزوا ثبوتها له تعالى اوجبوه وقالوا انه تعالى مبتهج بذاته
وكماله وملتذ بادراك حقيقته الكاملة لا اعظم ما يكون من اللذة والبهجة لانه
تعالى يعلم ذاته بالعلم التام وهي اتم الذوات واكملها فهو اجل مدرك لاعظم مدرك
باتم ادراك وذلك يوجب البهجة واللذة وهذه الثلثة متغايرة بالاعتبار متحدة
بالحقيقة لانه لا يجوز ان يبتهج بامر خارج عنه والى هذا ذهب من اصحابنا
الشيخ ابو اسحق ابن نوبخت كما اشار اليه في الكتاب الياقوت والمتكلمون
انكر بعضهم ذلك لبعد لتعقلهم عن ادراك ٢ العقلية وقصرهم لها على الحسية
وهولاي هذا اهل الطبايع الجامدة الذين لم يذوقوا حلاوة طعم ادراك الحقايق
واخرون منهم قالوا ان ذلك وان كان جايزا بالاعتبار العقلي لعدم المانع
منه الا ان اطلاق الاسم عليه تعالى لا يجوز عليه لقولهم ان اسماوه
تعالى توقيفية بمعنى انه لا يجوز اطلاق التسمية بها لكونه موقوفا على الاذن
الشرعي فما لم ياذن الشرع فيه من الاسماء لم يجز اطلاقه عليه وان دل الدليل العقلي
على اثباته لكونه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من جهة لا يعلمها العقل
وقالوا ان هذه اللفظ لم يرد الاذن بها في الشرع الشريف فوجب الوقف في اطلاقها

وهذا غير بعيد من الصواب والله اعلم **قال ولا يتحد بغيره لامتناع الاتحاد مطلقا** اقول هذه باقي الصفات المتفرعة على نفي الجسمية وهي ان الاتحاد مستحيل على الواجب تعالى بمعنى انه لا يصح ان يكون منسوبا الى غيره بهو هو
بل ولا يجوز ان يكون شيئا منسوبا الى آخر بهو هو من كل الوجوه لان
المماثلة من كل وجه مستحيلة والا لما تحققت الاثنينية ولهذا قال اهل
الكلام ان الاتحاد على مجازي وحقيقي والاول قد يكون بطريق الكون
والفساد كما يقال صار الهواء ماء وصار الماء هواء وقد يكون بطريق التركيب
وتفاعل الاجزاء المتغيرة بعضها في بعض المسمى بالمزاج كما يقال صار التراب
طينا باضافة الماء اليه واما الثاني فبالى انه صيرورة الشيء الموجود بعينه شيئا واحدا
موجودا من غير نقص ولا زيادة واعلم ان الاتحاد اذا اخذ باعتبار الذوات
فلا يكون باحد المعنيين السابقين لان وجوده في الذوات لا بطريق احد من
المحالات الضرورية ولهذا قال المص لامتناع الاتحاد مطلقا واراد ان
الاتحاد ممتنع الوجود سواء كان في الذوات او في الصفات فاما في الذات فلان
الاتحاد بالمعنى الاخير لا يمكن تحققه في نفسه لان المتحدين ان بقي وجودهما
بحاله فلا اتحاد لكونهما اثنين لا واحد وان عدما معا ووجد ثالث غيرهما
فلا اتحاد ايضا لانهما حال العدم ولا يصح وصفهما بالاثنينية وان عدم احدهما
دون الاخر فلا اتحاد ايضا لاستحالة اتحاد الموجود بالمعدوم هذا بيان
استحالته في نفسه فلا يمكن وقوعه بغيره واما امتناع بالنسبة الى الواجب
فاما المجازي فلاختصاصه بالاجسام واما الحقيقي فلان الواجب لو اتحد

لو اتحد بغيره لكان ذلك الغير اما واجبا او ممكنا ومن الاول يلزم تعدد الواجب
ومن الثاني يلزم اما صيرورة الواجب ممكنا او عكسه لان الحاصل بعد الاتحاد
ان كان واجبا وان كان ممكنا صار الواجب ممكنا والكل محال لاستلزامه انقلاب
الحقايق واما الاتحاد الصفاتي الذي هو عبارة عن التماثل فهو يستحيل تحققه
بين الشيئين لان وجود شيئين متساويين من كل وجه محال لاستحالة رفع
الاثنينية مع فرضهما هف فكل منهما متماثلين اتحدا لابد من المغايرة بينهما
ولو بوجه ما لان الاثنينية توجد التعدد وهو يوجب الامتياز قطعا
واما التماثل في الحقيقة مع اختلاف في الصفات وفي بعضها فلا يوجب الاتحاد
بل هو المسمى عندهم بالتماثل وهو وان وجب الاتحاد من وجه فليس هو المراد بالاتحاد
المنفي هنا واستحالة وجود المثل للواجب تعالى ظاهر لان المثل كما عرفت هو
المساوي في الحقيقة والواجب تعالى لا يساويه غيره في حقيقته اما على الظاهر
فلاستحالة مشاركة غيره له في وجوب الوجود لما يأتي لان المعقول
منه ليس الا كونه واجب الوجود واما على التحقيق فلان الحكم بالمماثلة بين
الشيئين فهو الحكم بمساواتهما في الحقيقة فهو مسبوق بمعرفة حقيقة كل واحد منهما
وذلك مستحيل في حق الواجب تعالى لان حقيقته غير معلومة للبشر ولا لغيرهم
كما هو مذهب اهل التحقيق الى هذه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله يا من
لا يعلم ما هو الا هو وانما ذكر المص الصفة للرد على طائفة نقل عنهم القول
بالاتحاد فقد نقل عن جماعة النصارى انهم قالوا ان الله تعالى اتحد بالمسيح ونقل
عن جماعة متصوفة الاسلام القول باتحاده مع العارفين ونقل عن البعض من

ابن سينا القول باتحاد العاقل مع المعقول وهذه المذاهب المنقولة ان صح
نقلها وكان مراد القايل بهذا المعنى الذي قلناه فما اظن احدا من اهل العقول
يقول بذلك فلعل مرادهم بما ذكروه شيء آخر اطلقوا عليه هذا الاسم فنقله
الحاكي الناقل عنهم من حيث اللفظ لم يفهم ما ارادوا ومنه ما حكي عن الشيخ
حسين بن منصور الحلاج في دعائه لما انتهى في سلوكه الى مرتبة الاتحاد المقرر
عند اهل السلوك وهو قوله انيتي فانيتك ان تباعدني فارفع بانيتك انيتي فا
ستجاب الله دعوته وقال انا الحق والى هذا اشار من قال انا هذا هو العين في
العين حاشاي حاشاي من اثبات اثنين بيني وبينك انت اني ينازعني
فارفع بفضلك اني من البين ولاهل السلوك في هذا المقام كلمات كثيرة لم يريدوا
بها ما فهمه الظاهري بل ارادوا بها نفي انيت السالك بالبيت عنه واطلقوا عليه
لفظ الاتحاد لان ذلك من جملة اصطلاحاتهم فلعل مراد القايلين بالاتحاد مع
المسيح ومع العارف وقول الرئيس باتحاد العاقل مع المعقول من هذا
الباب **قال الثالثة في انه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع انفعاله
عن غيره وامتناع النقص عليه** اقول هذه الصفة مما وقع فيها الا
ضطراب بين اهل الكلام حتى ان جماعة منهم قالوا اما انه من المتكلمين الا
ويلزمه القول بذلك وان لم يصرح في نفي جواز قيام الحوادث بذاته على ما
اختاره اكثر المحققين من الاشاعرة والمعتزلة وكلام المصنف يحتمل من وجهين
احدهما ان يراد باللام في الحوادث لام العهد ويكون المراد بها الحوادث
المعهودة الذي قرروا انه لا يجوز خلو الجسم عنها اعني الحركة والسكون والا
جتمع

والاجتماع والافتراق ولا ريب في استحالة قيام هذه الحوادث بذاته
تعالى لانها من جملة الاعراض التي لا يمكن وجودها الا في الاجسام وهو قد ثبت
انه تعالى ليس بجسم فيمتنع قيام هذه الحوادث بذاته وايضا لو قامت بذاته
لكان حادثا لما عرفت من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو صح قيامها
بذاته لكانت من لوازمه فلا يصح خلوه عنها فيلزم ما ذكرنا والى هذا المعنى
اشار امير المؤمنين بقوله في خطبة نهج البلاغة وهو لا يجري عليه السكون والحركة وكيف يجري
عليه ما هو اجراه ويبدى فيه ما هو ابداه او يحدث فيه ما هو احدثه اذا
لتفاوتت ذاته ولتجزى كنهه ولامتنع من الازل معناه ولتحولت له البلاء
بعد ما كان مدلولا عليه ويخرج بسلطان الامتناع عن ان يوثر فيه عزه
والزم عليه السلام هذه الحالات الخمسة على تقدير ان تحدث فيه الحوادث
التي احدثها وفيه دلالة على امتناع كون القابل للشيء فاعله له اذا كان
الفاعل واحدا من جميع جهاته وهو معنى قول اهل الحكمة يمتنع ان يكون البسيط
قابلا وفاعلا وثانيهما ان يراد باللام للجنس فيكون المنفي هو الحقيقة
الجنسية اي كل ما كان موصوفا بالحدوث من الاعراض والصفات يمتنع
ان يكون قائما بذاته حتى يكون الواجب محلا لذلك الحادث ويكو
ن الحادث وصفا له لان ما هو قايم بالشيء ناعت له وكل ناعت صفة
وهو معنى قولهم ان صفاته تعالى لا يجوز ان تكون حادثة بناء منهم على
ما قرروه من ان الواجب تعالى محل لصفاته وصفاته حالة فيه فلا يصح
ان تكون شيئا منها حادثا وهذا عام في جميع الصفات الا في صفة الارادة

والكلام على مذهب جماعة من المعتزلة ومن تابعهم فانهم قالوا
بحدوث الارادة والكلام لكنهم لم يقولوا انهما قايمان بذاته بل قالوا
الارادة قايمة بنفسها والكلام قايم بغيره حذرا من قيام الحوادث بذاته
والمص استدل على ذلك بوجهين الاول انه تع لو كان محلا للحوادث
لزم انفعاله وتغيره واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة
ان المحل هو الشي القايم بذاته القابلة لما يحل فيه وح اذا كان الحال
محدثا حدث في ذاته عند حدوث الصفة صفة القابلة فيلزم تغيره لانا
لا نعني بالتغيير الا حدوث ما كان منتفيا او انتفى ما كان حاصلا وايضا
فالقبول مسبوق بالاستعداد اذ القابل للشي لو لم يكن مستعدا للقبول له
لما كان قابلا له وهذا هو الامكان الاستعدادي الثابت لكل قابل فكل قابل
موصوف بالامكان وذلك محال على الواجب وايضا فالقبول يستلزم انفعال
القابل عن القبول لما بين الحال والمحل من القابلية والمقبولية والانفعال مستلزم
الامكان واما بطلان اللازم فظاهر لما ثبت من وجوب وجوده تع الثاني
ان الحال في الواجب لا بد ان يكون صفة كمال لاستحالة اتصافه بالنقايص
ومع حدوثه يكون قبل وجود الحادث فيه خاليا عن صفة الكمال للعلم
ان الحادث في الشي هو الموجود فيه بعد اذ لم يكن فيه هذا خلف وهذا
تقريرها ذكره المص حاصله ان الواجب تع لا يصح ان يكون محلا لغيره سوا
كان ذلك قديما او حادثا اما على مذهب المتكلمين فما قرروه من ان كل
محل متحيز فلو كان الواجب محلا لغيره لكان متحيزا هف واما على مذهب الحكماء

الحكماء فلانه ذلك الغير ان كان حادثا لزم كونه محلا للحوادث وقد عرفت
ما يلزم من المحالات وان كان قديما فلا بد ان يكون اثرا للواجب الا انه لو لم يكن
اثراله لكان اثرا لغيره ولو كان كذلك لافتقر الواجب في صفته الى غيره وهو
مح والا لكان ممكنا فوجب ان يكون للوجب لذلك الغير فانه لا بشرط او بشرط قديم
وحينئذ يكون الواجب فاعلا للشي وقابلا له فيلزم ان يكون قد اثر في نفسه بسببا
وذلك المحالات عندهم لما قرروه في قواعدهم من ان الواحد من جميع جهاته لا
يصح ان يكون فاعلا قابلا والا لخرج عن كونه واحدا لان حيثية الفعل غير حيثية
القبول لان حيثية الفعل تقتضي الوجوب وحيثية القبول تقتضي الامكان فيجتمع
في ذلك الواحد صفتي الوجوب والامكان فلا يكون واحدا هف قال الرابع في
انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان كل مرئي ذو جهة لانه اما ان يكون مقابلا
للقابل بالضرورة فيكون جسما وهو مح ولقوله تعالى لن تراني النافية للابد
اقول هذه الصفة مما وقع فيها النزاع بين اهل الكلام فالمشبهة والاشاعرة
جعلوها من الصفات الثبوتية فاثبتوا انه تعالى يصح رؤيته بالبصر فالمشبهة فلكونها
عندهم جسم وكل جسم تصح رؤيته لكونه في الجهة وليس النزاع مع هولاء في
صحة الرؤية مع اعتقادهم الجسمية بل النزاع معهم انما هو في اثبات الجسمية وانما
الكلام مع الاشاعرة فانهم مع اعتقادهم بتجرده قالوا بصحة رؤيته وهذا
عجب عجيب لكونه التجرد يستلزم نفي الجهة والرؤية البصرية تستلزم ثبوتها وذلك
تناقض صريح قال فخر الدين الرازي لا نريد بالرؤية الانطباع ولا خروج الشعاع
بل نريد بها الحالة الحاصلة من رؤية الشي بعد العلم وهذا غير نافع لان هذه الحالة

ان كانت بالقوه الباصره استلزمت الجهة قطعا وان كانت بغير ذلك فهو
خروج عن موضع النزاع وقال آخرون منهم ان هذه الرؤية الثابتة ليس طريق
ثبوتها العقل مجردا عن النقل بل غاية ما راه فيها محض اثبات الجواز بعد الورود
من النقل لوجوب المطابقة بين مادل العقل عليه وبين صحة النقل فنؤمن بها وان
لم نعرف حقيقتها كما نؤمن بساير الصفات مع العجز عن معرفة تحقيقها وهذا الع
عتراف بالعجز عن معرفة هذه الصفة واما المعتزلة فقالوا انها من الصفات
وقالوا بصحة رؤيته بالبصر لا في الدنيا ولا في الاخرة وتابعهم على ذلك جماعة من
اهل التحقيق واستدل المص على ما ذهب اليه المعتزلة بوجهين عقلي ونقلي
اما العقلي فتقريره ان يقال لو صح ان يكون مرئيا بالبصر لكان جسما والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فيما سبق واما الشرطية فلان كل مرئي بالبصر
يجب ان يكون في الجهة قطعا لان الرؤية لا بد فيها من المقابلة بين الرائي والمرئي
وكل مرئي مقابل او في حكمه كالصورة بالمراة ولا يتصور بدون الجهة وكل ما في
الجهة متحيز وكل ما هو متحيز فهو جسم فظهرت الملازمة وقد ثبت نفي الجسمية
فتنفي الرؤية وهو المط واما النقلي فقوله في جواب موسى عليه السلام
لما سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك اجابه بقوله لن تراني و
لن للنفي قد نقل عن اهل اللغة النفي الوارد بلن يقتضي التابيد فيكون
المعنى لن تراني يا موسى ابدا واذا لم يره موسى عليه السلام على التابيد لم
يره غيره بطريق اولى وقد اعترض على هذا الدليل بالمعارضة والنقض اما
المعارضة فقالوا ان موسى عليه سال الرؤية فتكون جايزة والا لزم الجهل على

الجهل على النبي او المعصية وهما محالان واما النقض فبالمنع من كون لن
للنفي التابيد لانها جاءت مع عدمه في قوله تعالى ولن يتمنونه ابدا مع وقوع
التمني منهم في قوله تعالى ليقض علينا ربك اجيب عن الاول بان سوال موسى
عليه السلام لم يكن لنفسه بل كان لقومه بدليل قوله تعالى وقد سالوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وانما اضاف السوال الى نفسه ليكون في المنع واحسم
واما عن الثاني فبيانه نقل عن اهل اللغة ان لن موضوعة للتابيد وجاء ما
يخالفه وجب حمله على المجاز حذرا من الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز واعلم
ان المعتزلة قيد في نفي الرؤية بكونها بالبصر وانما قيدوا بذلك لان الرؤية وردت
لا بمعنى البصرية بل بمعنى العلم القطعي وعلى ذلك حملوا ما روي عن النبي صلى الله عليه
واله سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة تمامه البدر لا تضامون في
رويته فان الرؤية هنا يجب حملها على العلم اليقيني القطعي المسمى بالكشف التام
لان المعارف تصير يوم القيمة ضرورية وقد جاءت الرؤية بمعنى العلم في مواضع
كثيرة في مثل قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وقوله الم تر كيف فعل ربك باصحاب
الفيل وليس المراد به الرؤية البصرية قطعا وفي اللغة من هذا شي كثير اطلقوا
فيها لفظ الرؤية وارادوا بها العلم ومن هذا قول امير المؤمنين عليه السلام
لما ساله ذعلب اليماني هل رايت ربك فقال لا تراه العيون بمشاهدة الاعيان
ولكن تراه القلوب بحقايق الايمان نفي الرؤية البصرية واثبت الرؤية العقلية
ومثل هذا قول النبي صلى الله عليه واله رايت ربي بقلبي مرتين وقال صلى الله عليه
واله رايت ربي ليلة سرى بي المعراج وكل هذه الرؤية بمعنى العلم اليقيني على مرتبة

واحده لم تنف هذه الرؤيه عن الحق تعالى فلهذا قيد والمعتزلة نفي الرؤية بالجزم واعلم
ذلك قال الخامسه في نفي الشريك عنه للسمع والتمانع فيفسد نظام الوجود
لاستلزامه التركيب لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود فلا
بد من مميز اقول هذه المسئله وهي مسئله التوحيد الذي معناه اثبات صانع
واحد لهذا العالم ونفي ما زاد عليه وهذا هو المسمى بالتوحيد الالهي وهو المرتبة
الاولى من التوحيد المشار اليه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وهو التوحيد
الاسلامي الذي جاءت به انبياء الله ورسله وبه ينتفي الشرك الظاهر الموجب
لحقن الدم وعصمة المال كما قال صلى الله عليه واله امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله واني رسول الله فاذا قالوا حقنوا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها وحسابهم على الله واعلى منه التوحيد في الصفات والافعال وهو تنزيه ذات
الحق عن الكثرة بانتفاء جميع الصفات والافعال عنها وبه ينتفي الشرك المشار اليه
في قوله عليه السلام كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف انه غير الصفة واعلى منهما التوحيد الوجودي الذي هو
توحيد وجود الحق تعالى على وجه ينطوي المادي والترتيب في عظمته القيوميه
وهذا هو التوحيد الحقيقي الذي ينتفي به الشرك المشار اليه في قوله صلى الله عليه
واله وسلم الشرك في امتي اخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في
الليلة الظلماء والمصنف ذكر في هذه الرسالة التوحيد بالوجهين الاولين اما الاول
منهما فهو المذكور هنا واما الثاني فسيأتي عقيبه بلا فصل واما المعنى الثالث
فلم يتعرض له هنا ونحن نقول لما كان التوحيد عبارة عن اثبات الوحده وكانت

وكانت الوحده من المعاني الاعتباريه وليست من الصفات الثبوتيه
الخارجيه كما هو مقرر في الحكمة عبروا عنها بنفي الشريك وجعلوها من الصفات السلبيه
لما كان معناها سلب الكثره ولهذا ذكرها المصنف في الصفات السلبيه نظرا الى معناها
وكان قد جعلها جماعة اخرى في الصفات الثبوتيه نظرا الى لفظها ولا ريب ان التوحيد
اعظم اصول الدين واساس علم الكلام وعليه قد يتفرع جميع مسايل التوحيد وقد
اشار المصنف الى الاستدلال على نفي الشريك بوجوه ثلثة الاول منها الدليل السمعي وهو اعلاها
واشرفها وجاز الاستدلال به لعدم توقف ثبوت نبوة الانبياء على مسئلة التوحيد فجاز
اثباتها بقولهم وقد اجمع الانبياء والرسل على نفي الشريك عنه واثبات الوحدانيه له تعالى
وصرحت به جميع الشرايع والكتب المنزله من الله وقد صرح الكتاب العزيز الذي
جاء به محمد صلى الله عليه واله ذلك في مواضع كثيرة كما في سورة الاخلاص المشتملة على
اسرار التوحيد فان في قوله تعالى قل هو الله احد اخبار صادقه ان الاحديه ثابتة له تعالى
باسم الله وان صفة الالوهية لا تقتضي الكثرة بل هي عين الاحديه ولهذا ان الاحد
ابلغ في التوحيد من الواحد وانه الصمد المفتقر اليه الكل وهو الغني المطلق وانه
لم يلد لا معلولا له موجودة به لا معه ولم يولد لصمديته المطلقة فلم يحتج الى غيره
فلم يكن كفوا له احد ولا شبيها ولا نظيرا لان ما عداه وجوده به فلا وجود له
من دونه فكيف يكافي الوجود المحض وهذا هو التوحيد الحقيقي الذي غاية
عقول العلماء ونهاية مباحث الحكماء لم يتجاوزه ولا وصلت الى اكثر من
هذه الغاية ولو تعمقت في مباحثها وتغلغلت في مداخلها الثاني دليل
المتكلمين المسمى عندهم بدليل التمانع الماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة

الا الله لفسدتا فالزم فسادهما على تقدير تعدد الالهة فيهما وذلك هو معنى التمانع
فان وجود الالهين يستلزم تمانعهما لجواز ان كل واحد منهما يمانع الاخر في
تصرفاته في هذا العالم فيمتنع استقامة احواله مع تلك الممانعة وذلك خلاف الواقع
فان هذا العالم علويه وسفليه واقع على النظام التام والترتيب العجيب المستمر على
العوايد الالهية وذلك دليل على وحدة المتصرف فيه والمتولي له والمدبر لاحواله
هذا على سبيل الاجمال واذا اريد تحقيق حصول الممانعة على تقدير التعدد قلنا ان
الاستدلال بهذا الطريق يتوقف على تقدير مقدمات الاولى فرض وجود الهين مدبرين
لهذا العالم متساويين بكونهما قادرين بالذات عالمين حكيمين الثانية
ان كل واحد منهما قادر على ممانعة الاخر وذلك مبني على وجوب كونهما قادرين
على جميع المقدورات وان قدرتهما الذاتية لا يعجزها شي والا لما كان الهين الثالثة
ان ذلك الاختلاف المقدر جايز الوقوع بل واجب لكون الحكمة الذاتية لكل واحد منهما
غير مانعة من وقوع الاختلاف بل تقتضي وقوعه اذا عرفت هذا فنقول لو كان
في الوجود الهان موصوفان بهذه الصفة لوجب تمانعهما واللازم باطل لاستلزامه
فساد نظام العالم فالملزوم مثله بيان الملازمة متى تعلقت ارادة احدهما
بايجاد شي فاما ان تتعلق ارادة الاخر بايجاده اولا وعلى الثاني يلزم ان لا
يكون مريدا لذاته ان كان عدم ارادته لتعلق ارادة صاحبه والا لزم الترجيح
بلا مرجح اذ الفرض تساويهما من جميع الوجوه وح يجب ان يكون تتعلق ارادته
بايجاده كما تعلقت ارادة صاحبه بذلك فان وجد المراد بهما معا بتقدير الشركة
لزم ان تكون كل واحد منهما جزء علة فلا يكونا معا الهين هف وان وقع بهما

بهما لا على سبيل التركيب بل مع كون كل واحد منهما علة تامة في وجوده يلزم اجتماع
علتين تامتين على معلول واحد شخصي وهو من المحالات الضرورية كما قرر في
الحكمة وان لم يقع بهما فان كان لتمانعهما بان يكون ارادة كل واحد منهما المتعلقة
بايجاده مانعة من تعلق ارادة الاخر لزم ان لا يوجد بهما حال وجوب وجوده
بهما وهذا هو عين التمانع المستلزم لفساد النظام وان وجد بارادة احدهما دون
الاخر لزم اما عجزه او الترجيح بلا مرجح وهما محالان لما تقدم الثالث دليل الحكماء
وتقريره ان على تقدير تعدد الواجب يلزم ان لا يكونا كذلك بل يلزمهما الامكان وبيانه
انهما على تقدير التعدد لا بد من اشتراكهما في مفهوم كلي بحيث تصدق عليهما او يكونا
جزئين داخلين تحته وحينئذ لا بد ان يتميز كل واحد منهما بتمييز مغاير لما به الاشتراك
قطعا والا لما تحققت الاثنينية وح يكون كل واحد منهما متوقف في معقوليته على
انضمام هذين الامرين اعني ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل معقول مفهوم
توقفت معقوليته على انضمام امرين يكون معقوليته وتصور مفهومه عليهما
وعلى انضمام احدهما الى الاخر فهو البتة نوع تركيبي سوا كانا ذاتيين او عرضيين
او احدهما ذاتي والاخر عرضي ثم انا نزيد فنقول ذلك المشترك الصادق عليهما اما
نفس حقيقتهما كالنوع الصادق على اشخاصه او جزء منهما كالجنس المقول
على جزئياته او خارجا عنهما عارضا لهما كالماشي العارض لمعروضاته ومن الاول
يلزم ان يكون المميز انما هو المشخصات والمشخص امر زايد على المتشخص وذلك
يلزم منه الامكان لكون المشخصات عارضة لمعروضاتها وكذا الكلام في
الثالث فان كان مما هو معروض لعارض فهو ممكن واما الثاني فلاستلزامه كون

ذلك المشترك جزء منهما فيتحقق التركيب وما ذكرناه من تقديره دليل المتكلم والحكيم
مخالف لما هو المقرر فيهما بين القوم فانهم قرروهما بما هو المشهور في كتب المتكلمين
ولهذا اورد عليهم الانظار والاسوله وما قررناهما به فهو من سوانح الفكر
الصحيح تخلصا مما الزمهم من الاسوله فانا قررناهما به لا يرد عليه شي منها
فانعم النظر وتفكر ذلك قال السادسه في نفي المعاني والاحوال عنه تعالى لانه لو
كان قادرا بقدرة او عالما بعلم او غير ذلك لا افتقر في صفاته الى ذلك المعنى فيكون
ممكنا هذا خلف اقول هذا هو القسم الثاني من اقسام التوحيد الذي
اشرنا اليه في البحث السابق وقلنا ان المص رحمه الله يشير اليه وهو التوحيد في الصفات الذي
معناه سلب الكثرة باعتبار الصفات والافعال وقد وقع النزاع في ذلك فقال الحكماء
وجماعة من محققي المتكلمين انه تعالى واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
فلا صفة له ولا اسم يقوم بذاته بل معنى قولنا انه قادر وعالم وحي والى غير ذلك
من صفاته ان ذاته المقدسه الاحديه باعتبار صدق الاشياء عنها قدرة
وباعتبار كشف الاشياء وظهورها لها علم وباعتبارهما حياة الى غير ذلك من
الصفات فليس في الحقيقه الا الذات الاحديه هكذا قرر جماعه وقال آخرون منهم
ان معناه انه قادر لذاته وعالم الى غير ذلك ولا يتوهم منه ان تلك الصفات
منضمه الى ذاته واما المتكلمون فقد اثبتوا صفاة واسماء قايمة بذاته مغايرة
لها ثم اختلفوا فقال الاشاعره وجماعة كثيرة من المعتزله ان تلك الصفات الزايده
معان قديمة وفسروا المعاني بانها مبادي المحمولات المشتقه منها كالقدرة
المشتق منها القادر المحمول على الذات وكالعلم المشتق منه العالم المحمول على

على الذات وكذا باقي الصفات وقال جماعة من المعتزله ان تلك الصفات احوال
قايمة بالذات وفسروا الحال بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم
ولا بغيرهما من المتقابلات والفرق بينها وبين المعاني ان الاحوال المعللة بها
فهي علل الاحوال كما انها علل في المشتق منها فالقدرة مبدا القادر وللقادريه
فالقادريه هي صفة القادر معللة بالقدرة وكذا العالميه صفة معلله بالعلم
الى غير ذلك وابو هاشم جعل الاحوال اربعة القادريه والعالميه والحييه والموجوديه
وجعل هذه الاربعة معلله بخامسه هي الالوهية وبنى ذلك على ان الذوات
يجعلها متساويه في الذاتيه فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهية
لما كان اولى من غيره بهذه الصفات والمص وجماعة المحققين وافقوا الحكماء على نفي
الصفات الزايده في الخارج وقالوا باثبات الزيادة في الذهن والحكماء نفوا الصفات
مطلقا ذهنا وخارجا كما هو مذهب اهل الحقيقه لان ذلك هو التوحيد في الصفات
الذي اثبتوه والى هذا اشار امير المومنين عليه السلام في خطبة المبدا المبين
المذكوره في نهج البلاغة عنه قوله اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق
به توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه
فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله
ففي هذه الاشارة دلاله ظاهرة على ان التوحيد لا يتم الا بنفي الصفات لان ثبوتها
يستلزم المغايره بين الصفة والموصوف وثبوت المغايره يستلزم المقارنه
بين الواجب وغيره وثبوت المقارنة يستلزم الاثنينية حاصله بين المقارنين

قطعًا والاثنينية توجب التجزية والانقسام وذلك يستلزم الجهل بان
كل منقسم ليس بواجب والمص اشار الى الاستدلال على بطلان المعاني
والاحوال التي ذهب الى اثباتها الاشعري والمعتزلي بانه تعالى لو كان قادرًا
بقدرة او عالمًا بعلم او عالمية الى غير ذلك من الصفات لزم كونه تعالى ممكنًا
واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة انه ح يفتقر في ثبوت هذه الاسماء
له واتصافه بمعانيها الى انضمام تلك الاشياء المغايرة لذاته اليها فلا تكون ذاته
مستغنية عما عداها وكلما هو كذلك لا يكون واجبا ومما استدل به المحققون
على نفي المعاني ان القول بها مستلزم للقول بتعدد القدماء لان هذه المعاني قديمة
بذواتها قطعًا لاستحالة كونه تعالى محلا للحوادث والقول بقديم بالذات كفر
بالاجماع وايضا فتلك المعاني ان كانت واجبة الوجود لذاتها تعدد الواجب وذلك
هو عين الشرك وان كانت ممكنة الوجود فموثرها لا يكون غير ذات الواجب والا
لافتقر في صفاته الى غيره فموثرها لا يجوز الا ذات الواجب تعالى فان اثر فيها على سبيل الاختيار
لزم حدوثها وان اثر فيها على سبيل الايجاب لزم منه فسادان الاول كونه قابلا
فاعلا وقد مر استحالته والثاني يلزم ان تكون محلا لغيره من الممكنات وكل محل
متحيز على ما هو مذهب المتكلمين فيلزمه الجسمية هف ولهذا قال جماعة من
محققي الاشاعرة ان هذه المحالات انما تلزم لو قلنا بمغايرة هذه الصفات للذات
ونحن لا نقول بذلك فقيل لهم فاذًا قد نفيتموها لانها اذا لم تغاير ذاته لم تكن
شيئا غير الذات ونحن لا نقول بذلك ايضا بل نقول انها لا عين الذات ولا غيرها
فالتزموا بذلك حذرًا من هذه المحالات فان صح هذا القول عند العقل ولكن

وامكن فهمه بان يقال يصح ان ينسب شي الى شي ويقال انه لا عينه ولا غيره
فهو مخرج جميل به ينقطع النزاع بين الفريقين وجماعة المحققين من اهل الكلام
انكروا ذلك وقالوا كيف يصح عند العقل ان يقال هذه الصفات لا عين الذوات
ولا غيرها **قال** الساعة في انه تعالى غني ليس بمحتاج لان وجوب وجوده يقتضي دون غيره م
استغناءه عن غيره وافتقار غيره اليه **اقول** هذه ثاني الصفات السلبية التي
ذكرها المص هنا ولفظها وان كان ثبوتيا الا ان معناها سلبي لان معنى كونه
غنيا الا سلب الحاجة عنه الى غيره بوجه من الوجوه ولا يصح ان يقال انه تعالى غني
باضافة شي ولا بكثرة ملبوساته ولا بملكه لمخلوقاته لانه لو كان كذلك لما كان
غنيا بل محتاجا لان الغني وصف كامل ذاتي فلو اضيف الى شي مغاير لذاته لكان
مستفيدًا الكمال من غيره فلا يكون غنيا لذاته هف فلذلك قالوا ان معنى
كونه غنيا انه تعالى ليس يحتاج الى شي مما عداه فكان معناها السلب المحض
فلهذا عدها المص في الصفات السلبية وهذا هو معنى قول اهل الحكمة ان الحق
تعالى هو الغني المطلق اي بقيد استغناءه بشي وليس هذا الوصف الا لله
لان ما عداه ليس غنيا مطلقا بل غناه مقيد بشي يضاف اليه وذلك في الحقيقة
احتياج لان ما هو مقيد بغيره يصح زواله بزوال ما هو مقيد به وانما كان تعالى
هو الغني المطلق لانه التمام وفوق التمام وليس ذلك لغيره لان ما عداه
ممكن الوجود فلا يكون تاما باعتبار ذاته ولاحتياجه في كماله الى غيره واعلم
ان هذه الصفة بعد اثبات كونه واجب الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لما عرفت
ان الوجود الذاتي هنا الاستغناء الذاتي ومحقق الكمال الذاتي ملزوم التمام

الذاتي لا وراه محال وكما ان الامكان الذاتي منشاء الاحتياج ومحتد
النقص وللزوم الافتقار فوجوب وجوده اقتضى تفرده بالاستغناء
عن كل ما سواه وامكان غيره اقتضى له الافتقار فهو تعالى القايم على الكل
والكل بالنسبة اليه كالمعدوم الذي لا وجود له لان وجود الكل به والى
هذا اشار بقوله كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ قال

الفصل الرابع في العدل وفيه مباحث

اقول لما فرغ المص من مباحث التوحيد
ارد فه بمباحث العدل وانما قدم مباحث التوحيد لان نظر اهل الكلام
في فنهم انما هو في امرين احدهما العقليه المباحث المتعلقه بالذات
اعني المباحث المتعلقه باثبات محدث لهذا العالم وصفاته الجماليه
والجلاليه ويعبرون عن الجميع بفصل التوحيد لان المقصود منه
انما هو اثبات صانع واحد لهذا العالم فسموه بذلك تسمية الشي باسم
اصله وتسميته للشي باشرف اجزايه والثاني المباحث المتعلقه
بالافعال المنسوبه اليه تعالى وما يتفرع عليها فلما كان بحث الذات اصل
لبحث الافعال قدموا التوحيد لوجوب تقديم الاصل على فرعه فانقسم علم
الكلام الى هذين القسمين ولما كان البحث عن الافعال قد يكون على وجه
العموم وقد يكون على وجه الخصوص وكان في الترتيب الطبيعي وجوب
تقديم العام على الخاص قدموا عن الافعال المطلقة واخروا البحث عن
الافعال المعيده الخاصه وقسموها الى ما يتعلق باحوال النشاة الاولى
وما يتعلق بالنشاة الاخرى وقسموا الاولى الى ما يتعلق بمبلغ التكليف والى
ما يتعلق

ما يتعلق بحافظه فانقسمت الافعال الى اربعة الاول منها ما يتعلق
بالافعال المطلقه على وجه العموم وسماه المعتزله ومن تابعهم باب
العدل والعدل في اللغة يقال على التسوية ويقال على الاستوى
ومن الاول يقال عادل ومن الثاني يقال عدل واما في اصطلاحهم
فنشاء من مسئلة تفردوا بها وهي قولهم ان معنى كونه عدلا
حكيما انه لا يفعل قبيح ولا يخل بواجب فافضل ووضع باب العدل عندهم
لهذه المسئلة التي تفردوا بها في معنى كونه تعالى عدلا حكيما ولما كان ثبوت
هذه المسئلة تتوقف على اشياء هي اثبات الحسن والقبح والوجوب
العقليه وكون العبد لافعاله الاختياريه ويتفرع منها اشياء
هي وجوب التكليف واثبات الغرض وايجاب العوض و
اللطف لاجرم وضعوا باب العدل لهذه المسئله ولمقدماتها ولما
يتفرع منها وسموا الجميع بالعدل تسمية الشي باسم اصله و
لهذا سموا العدليه واما الاشاعرة فقالوا معنى العدل انه الذي
لا وجود معه وان افعاله لا توصف بالظلم شرعا واما الحكيم فهو
الذي يضع الاشيا في مواضعها فقالوا انه تعالى عدل حكيم
بهذا المعنى وعنونوا بهذا بباب الافعال ويبحثون عنها على تقدير
انها كلها منه وصادرة عنه وانه لا يوصف بشي منها من طريق العقل
بحسن ولا قبح بل ذلك الى الشرع وسياتي البحث مع الفريقين في ذلك و
اما المباحث المتعلقه باحوال مبلغ التكليف فهو المسمى عند الفريقين

بالبنوة والبحث عن الافعال المتعلقة لحافظها هو المسمى عندهم بالخلافه
والامامه واما المباحث المتعلقة بالنشاة الاخرى فهو المعاد عند الفريقين
والمص بحث عن ذلك في فصول الرسالة على ما ياتي **قال الاول** العقل
قاض بالضرورة ان من الافعال ما هو حسن كرد الوديعه والاحسان و
الصدق النافع وبعضها ما هو قبيح كالظلم والكذب الضار ولهذا حكم بهما
من نفى الشرايع كالملحده والهند لانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا سمعا لانتفاء
قبح الكذب ح من الشارع **اقول** هذا البحث هو المعركة العظيمه بين الاشاعره
والمعتزله وعليه يبتني الاصول للفريقين في مباحث الافعال فعال المعتزله
ومن تابعهم من جماعة العدليه ان للحسن والقبح منه ما يكون معلوما
بطريق العقل بالنظر ومنه ما يكون معلوما بطريق الشرع حتى ان جماعة
منهم من قدمائهم قالوا ان الافعال حسنه وقبيحه لذواتها وان كل فعل اما
حسن لذاته او قبيح لذاته الا ان بعضها ما يخفى على العقل وبعضها ما
علم العقل بطريق الضروره والنظر فلا يحتاج فيه الى الشروع وما لم يعلمه
العقل جاز به الشرع كاشفا له ومبين له وقال الاخرون منهم ان حسن الافعال
وقبحها لا لذواتها بل لوجوه تقع عليها فقد يظهر للعقل فيحكم بها وقد
يخفى عليه فيجي الشرع كاشفا عنها وقال الاشاعره ان حسن الافعال و
قبحها ليس للعقل فيها مدخل بل الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه
الشرع وليس للافعال حسن وقبح بذواتها ولا بوجوه تقع عليها وذلك لانهم
ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثه **الاول** ما كان ملايم للطبع كالا شيا

كالاشيا المستلذه يقال لها حسنه وكل ما في الطبع والمه يقال له قبيح
الثاني ما اشتمل على صفة كمال يقال له حسن وما اشتمل على صفة نقص
يقال له قبيح **الثالث** ما استحق فاعله المدح عاجلا والثواب اجلا يقال له
حسن وما استحق فاعله الذم عاجلا والعقاب اجلا يقال له قبيحا وهذا الاخير
هو الذي نازع فيه الاشاعره وقالوا انه لا يدرك شي منه الا بالشرع واتفقوا
المعتزله في الاوليين وقالوا ان العقل يدركهما من دون الشرع واما المعتزله
فقالوا ان مدرك الحسن والقبح هو العقل العملي لا العقل النظري لانها
من قبيل الاعمال لا من قبيل العلوم ومدرك العلوم انما هو العقل النظري
اما ما يتعلق بالعمل فهو بالعقل العملي والحسن والقبح من هذه القبيل
ولما كان المص مذهبه في هذه المسله مذهب المعتزله ذكر ادلتهم على مذهبهم
واشار منها الى طرق ثلثه **الاول** طريق ابو الحسين البصري وهو انه قال
ان الحكم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها من الاحكام الضروريه التي
يجزم العقل بها جزما لا يخالطها فيه شك فلهذا ابدا المص وقال ان العقل
حاكم بالضرورة بحسن بعض الافعال كرد الوديعه والاحسان الى الخلق وانقاذ الغريق
والصدق النافع وشكر المنعم وامثال ذلك وبعضها ما هو قبيح بالضرورة كالظلم
والاساءه غير المستحقه والكذب الضار وعدم الجزاء على فعل الخير وامثال ذلك
وقال ان هذا الحكم مذكور في جبلة كل عاقل وانكاره مكابرة صريحة بل يقتضيه
العقل الصحيح واعترض عليه بانه لو كان الامر كذلك لم يفرق العقل بين
الحكم بذلك وبين الحكم بامتناع اجتماع النقيضين ولكن الفرق حاصل فانا

نشك في الاول دون الثاني فلو كان الاول ضروريا لما وقع فيه الشك كما
لم نشك في الثاني ان الاحكام الضرورية لا تقبل التشكيك لحيث ان سبب الشك
ليس للاختلاف ومن نفس الضرورة لان الاحكام الضروريه التصديقيه
فقد يكون تصوراتها كسبيه دون الاحكام الاخرى فيقع الشك فيها بسبب الشك
في تصوراتها لانا نعلم بالضرورة ان الحكم التصديقي يتوقف حصوله على حصول
تصوراته فمتى وقع الشك فيها وقع الشك فيه ومن هذه الحيثية وقع
الاشتباه في الضروريات وتفاوت من اجل تفاوت مباديها التصوريه
فوقوع الشك لكم فالجهل انما نشا عن جهل التصورات **الثاني** انه كل ما
تحقق الحكم بالحسن والقبح مما لا يعتقد الشرع وجب ان يكون تحققه
من جهة العقل لانه لو كان مدركهما الشرع لا غير لزم ان لا يتحققا بدونه
لانتفاء المشروط بدون شرطه لكنه لم ينتف الحكم بهما عند انتفاء الشرع فان من
لا يعتقد الشرع ولا يحكم به ككفار اهل الهند والملاحده من الاسلا
ممن لا يعتقد الشرع ولا يقول به بل من المنكرين له مع انهم يحكمون بالحسن
والقبح ويعتقدون حسن بعض الافعال وقبح بعضها من العلوم ان
ذلك منهم ليس من الشرع قطعا فيكون من العقل بالضرورة واذا حكموا عقلا انه
اشترك الكل فيه لعدم القايل بالفرق فان قلت جاز ان يكون حكمهم
بذلك لان الشريعه كانت معلومة بينهم ثم اندرست وبقي احكامها ثابتة في
عوايدهم فيكون مستندهم انما هو الشرع قلنا هذا التجويز معلوم
البطلان بالضروره لان المعلوم من احوالهم انهم لا يرجعون فيما حكموا

حكموا الى الشرع بل انما رجعوا فيه الى ما تقرر في عقولهم لانهم لا يعرفون
الشرع ولا ينتسبون اليه **الثالث** انه لو انتفى الحكم بالحسن والقبح من جهة
العقل لوجب ان ينتفي من الشرع واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم بيان الملازمة
انه على تقدير الانتفاء من العقل لا يمتنع من جواز الكذب على الشارع لانه
لا يقبحه واذا لم يقبحه جوز وقوعه وحينئذ لا يجزم العقل بحسن ما يخبرنا
الشارع بحسنه ولا بقبح ما يخبرنا بقبحه فينتفي الحسن والقبح من الشرع
ايضا لعدم جزم العقل بصدقه وبطلان اللازم ظاهر فثبت كونهما عقليين
وهو المطلوب وهذا اقوى الوجوه المذكوره هنا **قال الثاني في انا فاعلون
الضرورة قاضية بذلك للفرق الضروري بين سقوط الانسان
من سطح ونزوله منه على الدرج ولامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان ولقبح ان يخلق الفعل فينا
ثم يعذبنا عليه وللسمع**
اقول هذا هو البحث الثاني من المباحث المتقدمه في فصل العدل التي
جعلها المص من المقدمات ما توقف البحث فيه عليها وهو اثبات اسناد افعال
الحيوان اليه اذا كانت واقعة عند قصده وداعيه ولا ريب ان الواحد
منا يعلم علما ضروريا ان بعض افعاله تقع تبعا عقيب قصده وداعيه وبعضها
لا كذلك بل لو اراد لا تقع ما امكنه صرفها عنه وهذه الافعال لا اختيار له
فيها ولا دخل له في كونها ولا ايجادها بل هي واقعة من غيره وانما هو محل
قابل لها بغير خلاف بين المتكلمين وانما الخلاف في الافعال الاول التي
تقع عند قصده وداعيه هل هي واقعه بقدرته وارادته او فاعلها غيره وهو
محل قابل كالاولى وقع النزاع فيه فذهب المعتزله ومن تابعهم انه من جماعة

العدليه الي فاعل لافعاله الاختياريه مدخل لها في الوجود ومستقل الاحكام
لا دخالها فيه بقدرته وارادته القائمين بذاته وقال الجبريه بن صفوان وهم
الجهميه ومن تابعهم انه غير فاعل الشي من افعاله للنسوبة ولا موثر فيها
ولا دخله له في السببيه اصلا وراسا وقالوا ان لا موثر في الوجود الا
الله تعالى ونفوا جميع الاسباب والمسببات وقالوا ليس شيا سبب في
شي فليس النار سبب للاحراق ولا شرب الماء سبب في الري ولا
اكل الطعام للجايع سبب في الشبع بل الله تعالى يخلق المسببات عقيب هذه
الاسباب باجراء العاده فلما جرت عادته تعالى خلق هذه المسببات عند
ما ظن انه سبب فيها من شاهد ذلك انها اسباب فاعله وليس الامر كذلك
بل هي اسباب جعليه جعلها الله توجد عندها هذه الاشياء فلما ظهر
ابو الحسن الاشعري اعتمد علي هذه المقاله وقواها وجعلها محض التوحيد
لانه باب توحيد الافعال الا انه نفي التشنيع علي اهل هذه المقاله باثبات
الكسب فقال ان الفعل من الله والعبد له كسبه وجعل الاول مقام التوحيد
والثاني مقام الشريعه ولم يفسر الكسب بشي ولا بين معناه فاختلف اصحابه
هذه في معني الكسب فقال بعضهم ان معناه ان العبد اذا صمم العزم خلق الله
الفعل عقيبه فجعل للعبد العزم وقال آخرون منهم ان الكسب هي صفة
الطاعه والمعصيه وقال آخرون ان حقيقه الكسب غير معلوم بمعني انه
شي ينسب الي العبد قدره وارادة غير موثرتان في الفعل بهما صار كاسبا
واعترض الجويني عليهم بان قال لا يخلو اما ان يكون للعبد مدخل في الفعل

في الفعل بوجه ما او لا ومن الاول يكون العبد فاعلا ومن الثاني العبد
مجبورا فلا معني لكسب وهذا اعتراض لا محيص لهم عنه والمصنف لما
كان مذهبه في هذه المسله تبع للمعتزله صرح بقوله انا فاعلون ومعناه
ان الافعال المنسوبه الينا الواقعه عقيب قصودنا ودواعينا نحن
الموجودون لها والموثرون لها واستدل علي ذلك بوجوه ذكرها في الكتاب
العزيز **الاول** منها ما اختاره ابو الحسين البصري فانه زعم ان هذا الحكم
من الاحكام الضروريه وقال ان العبد فاعلا لافعاله الاختياريه بالضروره
لا يشك عاقل كما قال المص الضروره قاضية بذلك واسند العلم بالضروره
الي التفرقه المعلومة لكل عاقل بين النزول من الدرج وبين السقوط من
السطح فان كل عاقل يحكم باختيار الاول واضطرار الثاني ولو كانت الا
فعال كلها اضطراريه لما حصل هذه الفرق بيد كه كل عاقل بل وغير العاقلين
من الحيوانا حتي قال ابو الهذيل العلاف حمار بشر اعقل من بشر لان
حمار بشر اذا اتيت به الي جدول كبير وضربته اشد الضرب فانه لا
يطفره واذا اتيت به الي جدول صغير وضربته فانه يطفره وما ذاك الا انه
فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق **الثاني** ان العبد
لو لم يكن فاعلا موجدا لافعاله لامتنع تكليفه بشي واللازم بطل بالا
تفاق فالملزوم مثله وبيان الملازمه ما سياتي من ان شرط حسن التكليف
كون الفعل ممكنا في نفسه مقدورا للمكلف به اذا لم لو يكن كذلك لزم
التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وسمعا اما عقلا فلان جميع العقلا

يقبحون تكليف الاعمى بنقط المصحف وتكليف الزمن بالطيران
الى السماء واما سمعًا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسًا الا وسعها واذا
كان العبد غير فاعل لافعاله ولا قدرة له عليها كان تكليف الله تعالى
بالتكاليف الواردة في الشرع المطهر قبيح لان تكليف ما لا يطاق واذا
امتنع تكليفه امتنع كونه موصوفًا بالعصيان لان العصيان انما هو
مخالفة تكليف فلا مخالفة وكلما انتفت المخالفة انتفى العصيان لانه
فرع المخالفة فرع المخالفة واذا انتفى العصيان انتفت العصيان
الطاعة لكونهما في مرتبة واحدة فان انتفى العصيان لانتفى علة غير
التكليف انتفت الطاعة والمعصية بانتفائه لكونهما معًا معلولًا
علة واحدة واذا انتفت الطاعة والمعصية من العبد انتفى الثواب والعقاب
لكونهما معلولًا وانتفى العلة مستلزم لانتفاء المعلول واذا انتفى
الثواب والعقاب انتفت الشرائع اذ المقصود المقصود منها انما
هو تعريض المكلف بواسطتها للثواب او العقاب واذا انتفت الشرائع
بطل النبوات لان المقصود منها ليس الا الاثبات للشرائع وكل هذه المحال
لازمه على تقدير نفي قدرة المكلف وكونها ليست مؤثرة في افعالها **الثالث**
انه العبد لو لم يكن قادرًا على افعاله موجدًا لكان تعذيب على المعاصي ظلمًا
قبيحًا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه على تقدير نفي تاثير
قدرته في شيء من الافعال غير فاعل للمعاصي بل فاعلها غيره فلا يصح
عقابه عليها لما فيه من الظلم الفاحش اذ من القبيح المعلوم بالضرورة عند

عند جميع العقلاء ان السيد الآمر لعبده بفعل ثم اذا فعله عاقبه السيد على
ذلك الفعل بعينه معللًا بعاقبته به هذا مع ان الفاعل هو العبد وانما
للسيد الامر فكيف لمن وقع الفعل منه وكان العبد آلة من الات ثم يعاقب
عليه ذلك الفعل الصادر لا منه بل من المعاقب وهو ظاهر ولا ريب ان
الله تعالى يعاقب الكافر اتفاقًا على كفره معللًا عقابه به كما قال الله تعالى
جزاء بما كفروا فيثبت ما ذكرناه من لوازم الظلم فان عقاب غير المستحق ظلمًا
وطبعًا واعلم ان هذا الوجه والذي قبله دلالتهما على المدعى انما يتم على
قواعد المعتزلي من القول بالحسن والقبح العقليين والقول باستحالة
تكليف ما لا يطاق والقول بقبح الظلم عقلًا وكل هذه القواعد لا تتم
على مذهب الاشعري لانه لا يقول بشيء منها كما صرحت به مذاهبهم ومصنفاتهم
فلا يتم شيء منها على مذهبهم فاعلم ذلك **الرابع** الآيات الدالة على ان
الفعل الحق فانها كثيرة في القرآن العزيز وهو مشحون بذلك في آيات
كثيرة استدل منها المعتزلي بترتيب مائة آية متنوعة من وجوه مذ
كورة في عطف لان كتب الكلام من جملتها قوله تعالى فويل للذين يكتبون
ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلًا فويل لهم مما كتبت ايديهم
وويل لهم مما يكسبون وقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وقوله تعالى والله
بصير بالعباد بما تعملون وغير ذلك من الآيات الذي ذكرها السمرقندي في
شرح الصحايف قال الثالث في استحالة عليه لان له صارفًا عنه
وهو علمه ولا داعي له اليه لانه اما داعي الحاجة الممتنعة او الحكمة

وهو ممنوع هنا ولانه لو جاز صدوره عنه لامتنع اثبات النبوات
اقول هذا البحث هو الاصل في باب العدل الذي سمي باب العدل لاجله
لما سبق من باب العدل انما وضع لهذه المسلة ولما يتوقف عليه ولما
يتفرع منها ولما فرغ من البحثين السابقين الذين كانا كالمقدمة لهذه
المسله شرع الان في الاصل وهو قول العدليه انه تعالى عدل حكيم بمعنى
لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب بناء على ما اصلوه من اثبات الحسن والقبح
العقليين وان العبد فاعل لافعاله الاختياريه فحينئذ كل ما حكم
بقبحه لا يصح اسناده اليه تعالى بل يحكم العقل حكما قطعيا ان فاعل ذلك القبيح
غيره تعالى بناء منهم على ان القبيح العقلي لا يستند اليه ولا الشرعي بل يستند
الي مباشره القريب ولاجل هذا سموا العدليه لقولهم ان الله عدل حكيم
لا يفعل قبيحا ولا يخل به وهذا مذهب المعتزله ومن تابعهم وخالف في ذلك
الاشاعره بناء على ما اصلوه من الحسن والقبح انما يعلمان من الشرع وانه
لا فاعل في الوجود الا الله تعالى فيكون هو فاعل الكل حسنه وقبيحه لكن
لا يجوز لاحد ان ينسب ذلك لفعل القبيح لان الشارع منع من ذلك والمص لما
كان مذهبه كمذهب المعتزله حكم باستحاله فعل القبيح عليه تعالى وليست هذه
الاستحاله ذاتيه حتى لا يصح تعلق قدرته تعالى به فانا قد اسلفنا فيما
سلف ان قدرته تعالى عامة لجميع المقدورات التي هي هذه القبائح من جملتها فهذه
الاستحاله انما هي متعلقه بالوقوع فالمعنى انه يستحيل منه صدور القبيح
من حيث حكمته وقادر عليه من حيث عموم قدرته ولا مخالفة في كون الشي الواحد

الواحد ممكنا باعتبار ذاته ممتنعا باعتبار غيره لان كل ما هو قبيح ممتنع
بالغير ممكن بالذات واستدل المص على ما ادعاه من استحاله فعل القبيح عليه تعالى
بالنظر الي حكمته بوجهين احدهما الاستدلالي والثاني الالتزامي اما الاول
فتقريره ان يقال الداعي الذي يدعوا الى فعل القبيح مفقودا والصارف الذي يصرف
عن فعله موجود وكلما وجد الصوارف وانتفي الداعي امتنع وقوع الفعل امتناعا
غيريا وهذه المقدمه ضروريه اذ من المعلوم بالضروره ان حصول الفعل من
فاعله موقوف على داعيه وانتفاء صارفه فهما شرطان في حصول الفعل ومتى لم
يعدم شرط الشي امتنع وجوده ضروره اما المقدمه الاولي اعني انتفاء الصارف و
وجود الداعي فلان من العلوم بالضروره وان الفعل لا يقع دونهما معا فالصارف
الموجود هنا هو العلم بقبح القبيح وهو حاصل هنا لما ثبت من انه تعالى عالم بجميع
المعلومات التي من جملتها القبائح فيثبت انه عالم بقبح القبيح ولا ريب ان كل عاقل
يحكم بان العلم بقبح القبيح صارف عن ايجاده اذا لم يكن هناك داع يدعو اليه واما
فقد الداعي فلانه هنا اما الحاجه اليه او الحكمه المقصوده فيه وهو الغرض الصحيح
الذي يدعوا الي فعل الشي الذي يتعلق الغرض به وهما غير موجودين هنا اما
الاول فلاستحالة احتياجه تعالى الي شي لما سبق من غنايه تعالى عن كل ما
عداه واما الثاني فلانه يشتمل علي الحكمة الداعيه الي الايجاد والقبح لا حكمة فيه خصوصا
عند العلم بوجه قبحه وهو حاصل هنا قطعا وايضا اذا كان هو الغرض له في
فعل القبيح كان بالضروره مستكملا بذلك الغرض محتاجا الي تحصيله فلا يكون
غنيا لذاته هف واذا انتفي الداعي بعينه ووجد الصارف كان ذلك علة تامة في

امتناع وقوع الفعل ممن لم يوصف بالصفة والعبث وهو تعالى منزه عنهما فلا
وقوع الفعل منه تعالى وهو المطلوب واما الثاني فلانه على تقدير جواز نسبة القبيح
اليه تعالى لا يمتنع منه تصديق الكاذب في دعوى النبوة لان ذلك من جملة القبائح
وحينئذ مع هذا التجويز لا ينفي فرق بين المدعي الصادق وبين المدعي لعدم قدرة
العقل على الفرق بينهما فان العقل يجوز وقوع تصديق الكاذب منه حينئذ
فلا يبقى عنده فرق بين النبي والمتنبي فيمتنع العقل الجزم بصحة النبوة ومن هذا
التجويز يرتفع الحكم بصدق النبوات فيرتفع الشرع والوعد والوعيد ويلزم تقدير
ذلك التعطيل بالكلية وهذا لا يرتضيه من له عقل ودين وهو لازم على
نسبة القبيح اليه تعالى فلا يصح نسبته اليه تعالى وهو المط واما الاشاعرة فلما
قالوا انه تعالى فاعل الكل وجب ان تكون الافعال الواقعة في الوجود مما سماه
الشارع حسنا وقبيحا بل جميع ما قبحه الشارع او حسنه فهو واقع منه تعالى
عندهم فهو فاعل الكل حسنه وقبيحه الا ان الشارع منع من جواز تسميته فاعل
القبيح لان اسماءه تعالى توقيفية لا يصح اطلاق شيء منها الا باذن الشرع فما لم
ياذن في اطلاقه لا يصح اطلاقه عليه فكيف وقد منع من اطلاق ذلك عليه ونهى
عنه **قال فح يستحيل عليه ارادة القبيح لانها قبيحة**
اقول هذا بحث لازم عن ما تقدم ولهذا جعله ناتجا عنه لان الفاء في قوله فحينئذ
فاء النتيجة لكنها ليست نتيجة على سبيل الحقيقة لان النتيجة في اصطلاحهم هي
القول اللازم عن القياس لذاته ولم يتقدم قياس مركب من مقدمتين حاصلتين
بالفعل حتى يكون هذه نتيجة له بل لما كان استحالة فعل القبيح ثابتة بالدليل السابق

السابق استلزم ذلك استحالة ارادته له لان فعل معلول الارادة لان الفعل الاختياري
لا يمكن حصوله بدونها فالارادة علة في حصول فعل القبيح على تقدير جوازه فلما منعنا
من جواز وقوعه لا يلزم منه المحال وجب ان يكون منتفي الارادة التي هي العلة لان نفي
المعلول يستلزم نفي العلة لما تقرر ان عدم العلة علة في العدم فعدم المعلول انما
يكون لعدم العلة لوجوب التلازم من الطرفين فصح اطلاق النتيجة على هذا اللازم
على سبيل المجاز وهذا قول بعض المتكلمين ان الارادة مستلزمة للفعل لانه متى تحققت
وجب الفعل معها اذا انضمت اليها القدرة وجميع الشرائط فيكون الفعل لازم
الارادة والارادة ملزوم له وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم كما في نفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم والمص علل هذه الدعوى مما عللها به المعتزلة الذاهبون الى ذلك وهو
ان ارادة القبيح قبيحة لان العقلاء كما يذمون مريده والامر به لكونهما داخلين في
جملة الافعال فان الافعال من افعال القلوب والامر من افعال الجوارح واذا ثبت
ان العقلاء يذمون مريد القبيح والامر به كما يذمون فاعله ثبت قبح الجميع فمريد
القبيح والامر به فاعل للقبيح قطعا وقد بينا استحالة فعل القبيح عليه تعالى
فيستحيل عليه ارادته والامر به فهو تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يرضاه ولا
يامر به هذا هو تقرير مذهب المعتزلة ومن تابعه من العدلية بناء على ما قرروه
في اصولهم السابقة واما الاشاعرة فلما من اصولهم انه تعالى فاعل الكل وانه
لا حسن ولا قبيح الا من الشرع وجب ان يكون مريدا للكل فقالوا انه تعالى مريد لجميع
الكائنات حسنها وقبيحها وخيرها وشرها وطاعتها ومعصيتها لانه فاعل
لكلها اذ لا موجد سواه فحينئذ قالوا انه تعالى يريد الكفر والايمان والطاعة والمعصية

علي السوي لكنه غير راض بالكفر ولا بالمعاصي وراضي بالايمان والطاعات ففرقوا بين
الارادة والرضا وقالوا لا يلزم من ارادة الشي الرضي ان الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وان تشكروا يرضه لكم فاثبت الرضا بالطاعة ونفي الرضي بالمعصية مع انه
مريد لها وكذلك قالوا انه لا يلزم من كونه امر بالطاعات ان يكون مريدا لها ولان نهيه
عن المعاصي لكونه كارها لها بل قالوا انه امر بالطاعات وهو لا يريدها ونهى عنها وقوعها
من الماموربها لكونه امر الكافر بالايمان مع انه لا يريده منه فانه لو اراده منه
لوجب وقوعه والا لكان الله مغلوبا ثم قالوا يجوز للعاقل ان يامر بما لا يريد كما
اذا ضرب الشخص عبده فاشكاه الي السلطان فوثب على ضربه فاعتذر بانه يخالفه
في اوامره فقال السلطان امره ليحضر في لتصديق دعواك فانه من يامر العبد اقامة
لعذره عند السلطان مع انه لا يريد وقوعه منه لان العاقل لا يريد ضرب نفسه
وهذه الاقوال ما بناء علي ما اصلوه في الاصلين السابقين اعني نفي الحسن والقبح
العقليين ونفي الاحوال عن جميع الحيوانات واسنادها اليه تعالى فالنزاع معهم انما
هو الاصلين لا في هذه الفروع فاعلم ذلك قال الرابعه في انه تعالى يفعل الغرض لدلالة القرآن ولاستلزام نفيه العبث وهو قبيح عقلا
اقول هذا اول فروع العدل التي هي الاصل في وضع باب العدل اعني كونه
تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب فلما اثبت هذا الاصل ذكر ما يتفرع عليه
فمن جملة ذلك ان افعاله هل هي معللة بالاغراض بمعنى الحامل له علي فعلها
انما هو قصد الغرض المعين حتى يكون ذلك الغرض هي الحامل له علي ايجا
دها ام لا بل يكون الفعل انما وقع منه بمجرد تبع لقصد ايجاده من غير ان يقصد

الايجاد

الايجاد لشي معين وقع منه الفعل لاجله حتى يكون لكل فعل خاص غرض
معين متعلق به دون غيره ما هو الحامل الفاعل علي فعله وقع الخلاف
فيه فقالت المعتزله ومن تابعهم من العدليه ان جميع افعاله كل واحد
منها معلل بغرض خاص به قصد ايجاده لاجله وكان ذلك الغرض الموجب لتعلق
الاراده والقدرة بذلك الفعل وقالوا ان الاختيار الذي اسلفناه فيما سبق
يستلزم ثبوت الغرض بالفعل لان المختار فعله تابع للقصد والداعي السابقين
علي الفعل فسبقهما علي الفعل مستلزم لتصور غايته وتلك الغايه هي الغرض
وقالت الاشاعره انه تعالى لا يصح ان يكون فاعل الغرض بحيث يكون صادقا
للايجاد لاجله بل فعله تابع للقصد والدواعي المتوجهين الي ايجاد من غير
قصد الي امر زايد علي ذلك وقالوا لا يجب في فعل المختار القصد الي اكثر من ذلك
لان الفاعل المختار قد لا يتصور الغايه المعينه في فعله الاختياري بل يتوجه
قصده وارادته الي ايجاد ذات الفعل من غير ان يتصور امر زايد علي ذلك ولا
يخرج بذلك عن كونه مختار وقال اهل الحكمه ان الفاعل الكامل يجب ان يكون
فعله كامل في ذاته سوى تصور فاعله ذلك الكمال منه اولا لان مقتضي
الكامل لا يكون الا الكامل لوجوب المناسبة بين الفعل وفاعله فكلما كان
الفعل اكمل ولا يخرج بذلك عن كونه مختارا خصوصا وقد قالوا بعدم جواز
تاخر الفاعل عن الفاعل التام وان ذلك الوجوب عندهم لا ينافي الاختيار
الذي قرروا اثباته علي مقتضي قواعدهم والمصنف لما كان في باب العدل
مذهبه موافق لمذاهب المعتزله اختار هنا اليه المعتزله فقالوا انه

تعالى يفعل لغرض واختلف في تفسير الغرض فقال بعضهم الغرض ما فعل
الشي لاجله وقال آخرون ما ليس بعبث فجعلوه وصفا سلبيا وعلى ما
قرروه فالغرض هو الامر المقصود من الفعل الذي حمل الفاعل على فعله
فهو في الحقيقة العلة الغايية المتقدمة على الفعل عقلاً المتأخر عنه وجودًا
واستدل المص على ما ادعاه بوجهين نقلي وعقلي اما النقلي فهو قوله
لدلالة القرآن عليه اي اثبات الغرض في الفعل وانه المقصود في الايجاد
وذلك في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان الآية
فيها نص على اثبات الغاية والغرض من خلق الجن والانس حيث صرح
بالتصدير بما الدالة على النفي ثم عقبها بالا الدالة على الاثبات والا
ثبات باللام التي لام التعليل وهو المراد بالغرض بل قالوا ان هذه اللام
تسمى لام الغرض فورود الاستثناء عقيب النفي فيه دلالة على الحصر فق
الاية دلالة على انحصار الغرض من خلق الجن والانس العبادة واختلفوا
في المراد بالعبادة هنا فقال بعضهم المراد فيها التذلل والخضوع للمعبود
وحملوها على المعنى اللغوي وقال الاخرون المراد منها العبادات الشرعية
لانها هي المقصود من التكليف فيجب حمل الكلام عليها لوجوب حمل الخطاب
الشرعي على الحقيقة الشرعية مع وجودها وقال ثالث المراد بها المعرفة
فقوله ليعبدون اي ليعرفون لان العبادة اللغوية والشرعية معا موقو
فان على المعرفة وهي المقصود الذاتي ومثل هذه الاية ما جاء في الحديث القدسي
كنت كنزًا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف ويكون هذا
الحديث

الحديث مطابقًا لتفسير الاية بالمعنى الاخير ان اللام التي في لاعرف هي لام ا
لتعليل التي هي لام الغرض وقد اعترض في هذا الاستدلال بان قيل لا
نسلم ان اللام في ليعبدون وفي لاعرف لام الغرض لان لا دليل عليه لا
حتمال ان يكون المراد بها لام العاقبة كما في قوله تعا وطهر بيتي للطائفين
لا للغرض لان وجوب تطهيره لا لاجل الطواف فيه ومثله قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب فان اللام فيهما لا للغرض قطعًا لانه غير
مقصود للعقلا بل المراد ان الولادة والبنا عاقبتهما ذلك بمعنى انهما
يأولان اليه في عاقبتهما وحينئذٍ فلا حجة قاطعة فيما ذكروه في الاية وا
لحديث واما العقلي فهو استدلال من طريق اثبات المطلوب بنفي
نقيضه وتقريره كما ذكره انه على تقدير نفي الغرض يلزم العبث فيه
وحينئذٍ نقول لو لم يكن الفعل مشتملا على الغرض لكان عبثًا والعبث
قبيح وقوعه من الحكيم فيمتنع وقوع الفعل الخالي عن الغرض منه وبيان
الملازمة ان الغرض كما عرفت هو المقصود للفاعل فاذا انتفى قصد
وجب ان يكون الفعل واقعًا اما عن لا قصد فلا يكون اختيارًا او عن
لا يتعلق به غرض معين فيكون واقعًا عن جزاف وذلك هو معنى
العبث بناء على ان العبث هو الفعل الذي لا لغرض واعترض على هذا
الاستدلال ايضا بمنع الملازمة اذ لا يلزم من نفي الغرض ثبوت ا
لعبث لجواز ان يكون هناك واسطة فان العبث اذا كان مقصودًا
للفاعل كان غرضًا ايض فالغرض اعم من العبث فثبوت العام يستلزم

ثبوت الخاص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فنفي الغرض على الاطلاق
يستلزم نفي العبث ايضا فكيف يلزم من نفيه ثبوت العبث الذي هو
داخل في عمومه واحد جزئياته فهذا لا يستقيم واما الاشاعرة فقالوا انه لو
كان فاعلا لغرض مقصود معين وجب ان يكون هو الحامل للفاعل على
الفعل فوجب ان يكون الاولى والاليق ان يكون ذلك الفعل على وفق
ما اراده فكيف فاعله لو لم يفعله كذلك كان ناقصا فيجب ان يكون
مستكملا بذلك الغرض المقصود له لانه فعل ما هو الاليق به وذلك هو عين
الاستكمال واجاب المعتزلة بان يع فاعل الكلام الكمال وفعل الكمال لكمال
الاستكمال واما الحكماء فلما قالوا ان فعل الكامل لا يكون الا كاملا وجب
ان يكون الفعل في نفسه على هذا الكمال اللائق به باعتبار استعداده
وذلك اعم من ان يكون مقصودا للفاعل ام لا والتحقيق في هذا البحث ان
نقول انه لما ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار وان المختار فعله تبعا
لقصده وجب ان يكون الفعل مقصودا في حد ذاته كاملا بالكمال اللائق
به بالنظر الى ما يقتضيه استعداده وقابليته وذلك هو المراد بالغرض
والحكمة التي اقتضاهما العقل ودل عليهما النقل فنفي الغرض كما يقوله
الاشعري مع ثبوت الاختيار واقعا في طرف التفريط وتصريح المعتزلي
بتعيين الغرض وكونه الحامل له على الفعل واقعا في طرف الافراط لا
ستلزامه الاستكمال بالغير فالواجب الخط الاوسط وهو ان الواقع
بالقصد الاول انما هو الفعل الكامل في حد ذاته ثم يتبع ذلك الفعل
الواقع

الواقع على الوجه الاكمل اللائق به مصالح وحكم واغراض تابعة لكماليته
لذاتية فالقول بالغرض اذا اريد به التابع للقصد الاول الواقع بعد ثبوت
الكمال الناشي من اصل الفعل لا يستلزم منه الاستكمال ويطابق الا
دلة العقلية والنقلية ونفي الغرض المقصود بالقصد الاول الموجب للا
ستكمال والاولوية بالنسبة الى الفاعل مناف للعقل والنقل وهذا جمع بين
القولين غير ما ذهب اليه اهل الحكمة فهو الجادة الوسطى المتعين سلو
كها بقوله صلى الله عليه واله اليمين والشمال مضلة والجادة الوسطى
هي المستقيم **قال** وليس الغرض الاضرار لقبحه بل للنفع فلا
بد من التكليف وهو بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقة على
جهة الابتداء بشرط الاعلام والا لكان مغريا بالقبيح حيث خلق الشهوات
والميل والنفور عن الحسن فلا بد من التكليف **اقول** لما كان
من فروع العدل مباحث التكليف اشار المصنف اليها ولما كان البحث عنه
موقوفا على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض والمصالح وجعله الم
كالمقدمة لمباحث التكليف فلما ثبت انه تعالى يفعل لغرض على ما هو المختار
عنده من اتباع مذاهب المعتزلة في مباحث اردف ذلك بمباحث التكليف
وهي تتنوع باربعة انواع **الاول** في السبب الموجب له وهو انه لما ثبت
الغرض في افعاله وجب ان يكون ذلك الغرض الحاصل من ايجاد المكلف
غير ضرر لانه لو كان هو الغرض لقبح ايجاده لان اضرار الغير بغير استحقاق
قبيح في نظر العقلا كمن قدم الى غيره طعاما مسموما يريد به قتله فان

زاجر وهو

جميع العقلا يذمونه على ذلك لان مع ذلك فعله عبثا بل هو لغرض مقصود
وانما حسن من العقلا ذمه لاشتمال ذلك الغرض على اضرار ذلك الغير لغير
استحقاق فحكموا بقبحه وذموه على ذلك فكذا نقول في حقه تعالى لو كان
ايجاده المكلف لغرض اضراره لحسن من العقلا ذمه وما ذاك الا
لقبحه عندهم واذا لم يصح ان يكون الغرض اضرارا بالمكلف تعين ان يكون
نفعا لعدم الواسطة فان قيل يمنع عدم الواسطة بل هي موجودة وهي البقا
على العدم فانه لا ضرر عليهم فيه حينئذ قلنا البحث انما هو بعد ايجادهم
فلا تعلق له بالعدم ولم نقل بوجوب ايجادهم عليه بل الكلام في انه لما تفضل
عليهم باعطاء الوجود وجب ان يكون ذلك الاعطاء لغرض مقصود وهو نفع
ثم ان ذلك النفع لا يصح ان يعود اليه تعالى لغنائه عنه كما تقدم من انه
موصوف بالغناء المطلق فلم يحتج الى شي مما سواه فوجب ان يكون ذلك
النفع عائدا اليهم كمن انقذ غيره من الهلاك بمجرد قصده الاحسان فان
نفعه عايد الى من انقذه ولا يعود اليه شي من النفع اذا تجرد قصده عن ملاحظة
غير مجرد الاحسان واذا ثبت ان الغرض نفع عايد الى العبد وجب ان يكون
ذلك النفع نفعا حقيقيا مستقرا لا يزول ولا ينعدم اذ لا يحسن من الحكيم
العظيم الموصوف بالوجود المطلق ان يخلق العبد على هذه الصفات الحميدة
والكمالات التامة والتقويم الحسن كما قال تعالى انا خلقنا الانسان
في احسن تقويم لغرض هو نفع حقير منقطع زايل واذا لم يكن ذلك النفع
لذلك لقبحه وجب ان يكون نفعا عظيما جليلا دايما مستقرا غير مشوب

بشوايب

بشوايب الالام والنقايص وذلك لا يكون الا الثواب المشتمل على غاية ا
لتعظيم والتبجيل اذ لا نفع حقيقي غيره ثم ان ذلك النفع لا بد له من سبب يتوصل
العبد اليه لامتناع الوصول اليه من سبب كما يأتي ولا سبب غير التكليف فتحقق
لا بد منه لتتميم ذلك الغرض الثاني في بيان ماهية التكليف بحده ورسمه وهو
في اللغة ماخوذ من الكلفه وهي المشقه تقول تكلفت الامر اذا فعلته عن جهد
ومشقة وفي الاصطلاح فقد اشار المص الى تعريفه بقوله هو بعث من تجب طاعته
على ما فيه مشقة ابتداء فالبعث على الشي هو الحمل على فعله ثم تقول بعثني
على كذا اذا حملني على فعله وقوله على ما فيه مشقه بيان لتعلق التكليف فانه
لما كانه مشتقا من الكلفه التي هي المشقه وجب ان يكون متعلقه ما هو مشقه
فلا يصح تعلقه بما لا مشقه فيه من الافعال كالبعث على ملابس الحسنه
الجميله والمطاعم الشهيه والنكاح المستلذ فان ذلك لا يسمى تكليفا ولما
كان من تجب طاعته عام شامل لجزئيات متعدده دخول من تجب طاعتهم
بطريق العقل او الشرع لان لفظ من للعموم فيشمل الحق الله تعا والنبي والا
مام والوالد والسيد والمنعم والزوج ولما كان التكليف مختصا بطاعة
الله خرج ما عداه من التعريف بقوله ابتداء فانما احترز بذلك عن وجوب
طاعة ما عدا الله من المذكورين لان طاعتهم تابعة ومتفرعة على طاعة
الله تعا فلهذا اخص طاعة الله بالابتداء لانها واجبة ابتداء وطاعة
ما عدا الله واجبه بالتبعيه فلا تعد طاعتهم تكليفا هذا تمام التعريف
بقيوده وحاصله انه الامر والنهي الوارد من الله تعا المواجه به من

يبح خطابه بالافعال والتروك علي مقتضي المصالح المعلومه له تعا الوارد
ذلك علي لسان انبيائه واوليائه عليهم السلام فان قلت قد شرطتم في
التكليف كونه بما فيه مشقه وقد ورد التكليف بما لا مشقه فيه كالتكليف
كالتكليف بنكاح الحليلة والاكل من الهدي والتكليف بالتسبيحة الواحدة
ومعلوم ان ذلك لا مشقه فيه اجيب بان المراد بما فيه مشقه جنس
التكليف لا كل واحد من جزئياته المشخصه فما ذكرتم من نكاح الحليلة وا
لاكل من الهدي والتسبيحه الواحده وان لم يكن مشقا من حيث الشخص الا
انه داخل في جنس التكليف خصوصا والتكليف بما يوافق الطبع
اشق من المخالف له اذ الوحض فيه ايقاعه بمجرد الامر من غير مشاركة
الطبع فانه يكاد يعظم في المشقه علي ما يخالف الطبع اذ الوحظ فيه
نفي الطبع بالكليه الثالث في شرايط التكليف وقد اشار المص منها
الي شي واحد وهو قوله بشرط الاعلام فان هذه اللفظه لما قرنها با
لتعريف توهم انها داخله فيه وليس كذالك بل هي اشاره الي شرط من
شرايط حسن التكليف وذكره دون الاهتمام به وهو ان من شرط
حسن التكليف اعلام المكلف بما كلف به فان تكليفه من دون اعلامه
بما كلف به قبيح في نظر العقول واعلم ان شرايط حسن التكليف منها
ما يعود الي المكلف ومنها ما يعود الي نفس الفعل المكلف به فاما
الشرايط العائده الي الاول فهي علمه بصفات الفعل وعلمه بقدر ما
يستحقه كل واحد عليه وقدرته علي ايصال المستحق وكونه غير فاعل للقبيح
واما

واما الشرايط العائده الي الثاني فقدرته علي الفعل المكلف به وعلمه او امكان
علمه به وعدم المانع من الفعل العائده الي الثالث فكونه ممكنا في نفسه متعلقا
بما له وصف زايد علي حسنه ووجود الاله المتوقفه عليها فعله وتقدم
التكليف به عليه ثم متعلق التكليف ينقسم الي علم وعمل وظن فالعلم ينقسم
الي العقلي والشرعي فالعمل هو العبادات وما شاكلها مما يقع باختيار المكلف
من الاعمال الموقوفه علي اذن الشرعي فيها واما الظن فهي الامور الاجتهادية
التي تعلق التكليف بها عند ظنها بالموجبات الشرعيه الرابع في الاستدلال علي
وجوبه وقد وقع النزاع فيه اولا في حسنه ثم في وجوبه ففي الاول النزاع مع
البراهمه فانهم قالوا لا حسن التكليف والبحث معهم ياتي في باب النبوة
انشاء الله تعا واما وجوبه فقد خالف فيه الاشاعرة فقالوا لا يجب علي الله
شي لا تكليف ولا غيره بناء منهم علي ما اصلوه من نفي الحسن والقبح والوجو
ب العقليه وذهب العدليه الي وجوبه واستدل المص عليه بما هنا تقريره
ان يقال لو لم يكن التكليف واجبا في الحكمه لزم كونه تعا مغريا بالقبيح واللازم
باطل ان الاغرا بالقبيح قبيح فالملزوم مثله بيان الملازمه ان الله تعالى لما
خلق الانسان ركب فيه القوي التي يتوقف افعاليه عليها فانشأت تلك
القوي المتعلق بالمحسوسات الظاهره والباطنه ثم ركب فيه القوي المحركه
والقوي الباعثه النزوعيه منها ما هو جالب للنفع وهي القوي الشهويه
ومنها ما هو دافع للضرر وهي القوي الغضبيه وركب فيه العقل لا
دراك الامور العقليه المتعلقه بعالم المعاني وجميع القوي السابقة

وامّا الثالث [illegible]

متعلقها بالادراك العالم الحسي الجسماني فبسبب القوي الجالبه للنفع
حصلت الشهوه وبسبب الدافعه للمضار حصلت القوة الغضبيه
وخوادمها الحواس الخمس الظاهره وجميع القوي المحركه فبالقوه الشهويه
الصفة البهيمة وبالقوه الغضبيه حصلت السبعيه وبالقوه العقليه
حصلت الملكيه فصار بسبب ذلك دواعي الحس والغضب قاهره وغالبه
علي دواعي العقل لكثرتها وكثرة خوادمها فلما جعله الله تعالى كذلك وركب
فيه الشهوات البدنيه حصل منه الميل الي القبايح والنفور عن الحسن و
ضعف العقل عن المقاومه فاحتاج الي المعين وذلك هي التكاليف الشرعيه
التي جاءت بالزواجر والاوامر والوعد والوعيد والحدود والتعزيرات
اذ لو لم يجب ذلك في الحكمه لكان الله تعالى قد اغراه بفعل القبايح وترك
الحسن وذلك محال عليه فلهذا اقتضت حكمته التكاليف الشرعيه
لزجر المكلف عن مخالفه مقتضي العقل ليحصل له التوجه الي العالم
العلوي فلولا التكليف لبقي من السفاهه والتنزل الي العالم الجسماني
والتحق بالبهايم والسباع وذلك خلاف المقصود منه وهذا لازم علي تقدير
عدم وجوب التكليف فيكون واجبا في الحكمة وهو المط قالت الاشاعره
ان الله تعالى هو الحاكم ولا حاكم عليه فكيف يصح لاحد ان يحكم عليه
بالوجوب اجيب عن ذلك بتسليم كونه تعالى احكم الحاكمين وانه لا حا
كم عليه وليس المراد بالوجوب عليه الحكم عليه بل ان حكمته تعالى وعنا
يته بخلقه يقتضي ايجابه علي نفسه ذلك لا ان غيره اوجب عليه والي هذا
اشار

اشار بقوله كان علي ربك حتما مقضيا وقال تعالى وكتب ربكم علي نفسه الرحمة
فاشرك نفسه مع غيره في الوجوب عليه فتحقق عليه الوجوب بعلي وحتما
فان علي موضوعه للوجوب كان ان الحتم لابد من مرفوعه وذلك هو معني
التكليف تسلطا بهم ورعاية في احوالهم في تقريبهم اليه فاعلم ذلك قال
والعلم غير كافٍ لاستسهال الذم في قضاء الوطر وجهة حسنه التعريض
للثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل
الابتداء به اقول لما ثبت وجوب التكليف في الحكمة استشعر ورود
سوالين يرد علي الدليل المذكور احدهما للاشاعره والثاني للبراهمة
اما الاول فقالوا انه لما تقرر فيما سبق من مذهبكم من ان العقل عالم بحسن الحسن
واستحقاق المدح علي فعله وعالم بقبح القبيح واستحقاق الذم علي فعله و
قررتم في استدلالكم علي وجوب التكليف انه لو لم يجب لزم الاغرا بالقبيح للعلة
التي ذكرتموها كان لنا ان نقول ان وجوب التكليف غير لازم لانه اذا كان
المقصود منه ليس الا الزجر عن فعل القبيح والحث علي الفعل الحسن فيما
كان اصلتموه من العلم المذكور الحاصل عند العقل كفاية في الزجر فانا نعلم بالضرورة
ان العاقل العالم بحسن الحسن وحصول المدح علي فعله يكون علمه كافيا في
الزجر عن تركه وباعثا له علي فعله وعلمه بقبح القبيح والذم علي فعله زاجرا له
عن فعله وباعثا علي تركه وحينئذٍ لا حاجة الي التكليف لحصول الغرض بدونه
فيكون توسطه عبثا والعبث قبيح عندكم وما هو قبيح لا يصح ايجابه علي الله
علي ما اصلتموه اجاب المص عن هذه الايراد بقوله والعلم غير كافٍ وتقريره

ان يقال العلم الذي ذكرتموه وان كان حاصلا في نفس الامر الا انه غير كاف في
الزجر عن الشهوات والميل اليها والنفور عن الحسن وتوجه النفس الا
مارة الشيطانيه الي مطاوعة من دون التكليف وبيانه ان كثيرا من العقلا
يستسهل الذم الحاصل في عمله عند قضاء شهوته ووطره من القبيح ويستسهل ترك
المدح في ترك الحسن الذي تابا نفسه الامارة عن القيام به بسبب الدواعي الحسيه
عليها خصوصا وقد تقرر في علم الاخلاق وان الدواعي الحسيه في اغلب الناس
تكون قاهرة للدواعي العقليه وعللوا ذلك بوجهين احدهما ان النفس لما
خلقها الله تعالي وعلقها بالبدن صاحبها بالشهوة والغضب قبل مصاحبة
العقل بها فبسبب ذلك كان ميلها الي تحصيل ماربهما ومطالبهما اغلب من ميلها
الي تحصيل مارب العقل ومطالبه لان الانس بهما اقدم وكلما كان به الانس اقدم اتم
كانت النفس اليه اميل وله اطوع فلاجرم كانت الدواعي الحسيه قاهرة وغالبه
علي الدواعي العقليه الثاني جنود الشهوة والغضب متعلقا بهما القوي الخادمه
لهما اكثر من جنود العقل واغلب من دواعيه واكثر من دواعيه واكثر من قواه
وكلما كانت اعوانه اكثر كان هو الغالب قطعا ولهذا قال بعض محققي هذا العلم
ان العقل لما كان وزيرا صالحا قايما بتاديب النفس وتعليمها التوجه بها
عن جهة السافلة الي الجهة العليا وعن التعلق بعالم الطبيعه الي عالم التطهير
وكانت النفس اذا طاوعته تعطل علي قوتي الشهوة والغضب جميع ماربهما و
مقاصدهما وصارا خادمين للعقل بعد ان كانا مخدومين فلما تحققا ذلك منه
سعيا في فساد امره واصلاح شانهما فابيا عن مطاوعته النفس وجمحا عن ابتا

عنها

عنها وعطلا بعصيانهما امور مدينتها فلما رأت انها تولت الي الخراب تركة
طاعة العقل واقبلت عليهما واستو د ربهما وتابعة اوامرهما ونواهيهما
ليتم لها عمارة المدينه فانفرد بها عنه واغلاها في تحصيل ماربهما وبقي العقل
مقهورا معطلا مهجور الجانب لا يسمع له مشورة ولا يتبع قوله ثم لم يقنعا
بذلك في عداوتهما له حتي سعيا في حبسه وقيده وجعلا الاغلال والسلاسل
في عنقه وادخلوه في الحبوس وغلقوا دونه الابواب واقفلوا عليها الاقفال
ليتم لهما ما قصداه والسلطان رضي بذلك لما راءه من عمارة مدينته فاحتاج
العقل حاجة ضروريه الي من يعاونه ويساعده ويستخلصه من السجن و
يفك عنه الاغلال ويقيم علي تخت ملكه ليتم له الوزارة الصالحة ليسعي في
المصالح الجامعة بين عمارة المدينه وتصادق السلطان بالعدل لان لا تخرب
المدينة بجوره وكثرة ظلمه وولايه اوليك الوزرا المفسدون ولا يتم ذلك للعقل
الا بمعاونة الشرع الذي هو مرادنا بالتكليف فوجب بطريق الحكمة والسياسات
المدينه وجود التكليف ووجب المدبر الحكيم اصلاح ذلك الفساد بالاوامر
والنواهي والمجاهدات الشرعيه بالحدود والتعزيرات والوعد والوعيد ليتم للعقل
وادته ليقيم اود النفس ويردها عن اعوجاجها ليتوجه الي كمالها الذي هو
المقصود من علاقتها وكل ذلك لا يتم بدون التكليف فظهر انه لولا وجوبه في
الحكمة للزم الاغرا بالقبيح ولم يكن العلم بحسن الحسن وقبح القبيح كافيا عنه
فاندفع السوال واما الثاني فقالت البراهمة ان التكليف انما يكون واجبا
في الحكمة لو كان حسنا ولو كان كذلك لوجب معرفة وجه حسنه لكن لا وجه له

لانه ان وجب لحصول العقاب على تقدير تركه وكان المقصود ذلك كان وجوده اضرارًا
بالمكلف فيكون قبيحًا لما عرفت ان الغرض لا يصح ان يكون ضررًا وان كان وجه
حسنه حصول الثواب معناه من وجهين احدهما ان الكافر مكلف مع عدم
حصول الثواب له بل الحاصل من تكليفه ليس الا العقاب كما علمتموه من وجوب
عقابه الثاني ان الله تعالى قادر على ايصال الثواب الى المكلف من توسطه
التكليف واذا كان الغرض من تكليفه الا ايصال الثواب الى المكلف وكان
قادرًا على ايصاله من توسط التكليف بين المكلف وبين حصول الثواب
له عبثًا لخلوه عن الفائدة الا ان يقال انه له تعالى من التكليف منفعه
تعود اليه وذلك ممنوع عندنا وعندكم فلا وجه لحسن التكليف وما لا وجه لحسنه
يكون قبيحًا والقبيح لا يصح صدوره من الحكيم اجاب المص بقوله وجهة حسنه التعر
يض للثواب اي وتقريره ان نقول قولكم ان وجه حسنه منحصر في الامرين المذ
كورين غير مسلم لوجود واسطة بينهما وحينئذ نقول ليس الوجه في حسن التكليف
هو حصول العقاب او حصول الثواب لما علمتموه بل الوجه في حسنه هو تعر
يض المكلف الى حصول الثواب اعني النفع الدائم المشتمل على التعظيم والاجلال وهذا
التعريض مغاير للقسمين المذكورين فانه عبارة عن جعل المكلف على
صفات بها يتمكن من الوصول الى النفع بخلق الالات واعطاء الشرايط و
نصب الادلة وبعث الرسل للحجة وبث الالطاف العامة ليتم لهم التقريب
والوصول الى ما عرضوا له وهذا التعريض عام بالنسبة الى المؤمن والكافر
لانه تعالى اعطى الجميع ما يوصلهم الى ذلك النفع فتم تعريضه وعمت ارادته
للنفع

للنفع بجميع خلقه فالسعيد سعد بقبول ما اعطاه الله والشقي شقي بابايه وعدم
قبوله فشقاوته من قبيل نفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وآله بقوله
من وجد خيرًا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه واليه الاشارة
بقوله واحاطت به خطيئته فليس للعبد على الله حجة لانه لا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فالتكليف حسن في نفسه واجب في حكمته تعالى وعدله
ورافته بخلقه وعنايته بهم فلم يتركهم هملًا ولا اوجدهم عبثًا واما قولكم
ان الله قادر على عطاء الثواب من دون توسط التكليف فمسلم لشمول قدرته
لساير الممكنات كما تقدم لكن ذلك المقدور لا يصح وقوعه في الحكمة فهو وان
كان مقدورًا من حيث امكانه فممتنع من حيث حكمته لان الابتداء به على جهة
التفضيل من غير جهة استحقاق قبيح لا يصح وقوعه من الحكيم ثم انه على تقدير
لخرج عن كونه ثوابًا اما الاول فلان الثواب كما عرفت انه نفع مستحق مشتمل
على التعظيم والاجلال والى هذا اشار الى تعريفه بقوله في قوله تعالى نفع
خرج الضرر وقوله مستحق خرج التفضل وقوله المشتمل على التعظيم والاجلال
خرج العوض وقوله يستحيل الابتداء به اشارة الى جواب هذا السؤال وذلك لانه
ن الثواب لما كان مشروطًا بالتعظيم والاجلال وجب ان يكون مستحقًا على
معطيه لانه لا يكون معطيه واضعًا للشيء في غير موضعه فيخرج بذلك عن الحكمة
لما تقرر في المعقول ان تعظيم من لا يستحقه قبيح فلهذا امتنع من وقوعه بدون
التكليف الا انه وقع تعريض المكلف الى الوصول اليه فمن هذا اعلم انه
يستحيل الابتداء به لكونه ممتنعًا من حيث الحكمة وان كان مقدورًا من حيث الامكان

فلا محالية في كون الشي ممتنعا باعتبارين واما الثاني فانه لو صح الابتداء به
من دون توسط لكان حينئذ تفضلا فيخرج عن حقيقته لما تقدم في تعريفه انه
نفع مستحق والمبتداء به لا يوصف بالاستحقاق فلا يكون ثوابا وهذا خروج
عن محل النزاع لانه انما كان في جواز الابتداء بالثواب لا في جواز الابتداء بالتفضل
فانا احد لم يمنع ذلك فثبت كون التكليف حسنا لظهور وجه حسنه
فتم دليل وجوبه وهو المطلوب قال الخامس في انه تعالى يجب عليه اللطف وهو
ما يقرب من الطاعه ويبعد عن المعصية ولا حظ له في التمكين ولا يبلغ الا
لجاء لتوقف غرض المكلف عليه فان المريد من غيره فعلا اذا علم انه لا يفعله
الا بفعل يفعله المريد من غيره فلو لم يفعله لكان ناقضا للغرض وهو قبيح
عقلا اقول لما فرغ المص من مباحث التكليف اردفه بمباحث
اللطف وانما اخره عنه لانه فرع عليه لان وجوب اللطف انما يكون لاجل
وجوب التكليف وكان من جملة شرايطه وانما كان كذلك لكون اللطف بما
يحصل به التقريب الى فعل التكليف والقيام الان تتوفر دواعي المكلف وينبعث
عزمه وتتوجه ارادته الى التكليف فهذا هو الغرض من اللطف ووجه وجوبه
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في اللطف اما في معرفة ماهيته او في معرفة
اقسامه او في الاستدلال على وجوبه فهنا ثلث مقاصد الاول في معرفة
ماهيته وذلك يتم بتعريفه ورسمه وقد عرفه المص بقوله ما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية وهو كالجنس لعمومه وشموله لكل ما يحصل منه التقريب
والابعاد فيدخل فيه كل ما يتوقف عليه التاثير من القدرة والدواعي والالة

والسبب

وازالة المانع غير ذلك مما له دخل في التاثير لانه صدر الكلام بما وما من الالفاظ
العموم الثاني قوله ولا حظ له في التمكين وهذا القيد كالفصل يخرج به جملة
ما يتوقف عليه التاثير مما له دخل في التمكين في الفعل اعني ما لا يتمكن المكلف
من ايقاع الفعل الا به فانها بمجموعها لا يسمى لطفا بل هي اما شرط او سبب او
زوال المانع وبقي اسم اللطف مختص بكل ما يقرب الى الفعل ويبعد عن تركه
مع انه لا دخل له في التمكين منه لحصول التمكين بدونه بل دخله في الفعل من
جهة زيادة التوفيق والاذعان وقوة الداعية الموجبة ذلك لسهولة
الفعل على المكلف ونفي جميع التعللات التي يحصل معها التاني او التابي
عن الفعل فاذا حصل المقرب الموجب لنفي كل شي من ذلك صار المكلف اقرب وادعى
الى الاتيان بالمامور به وترك المنهي عنه وهذا هو اللطف الحقيقي وبهذا
القيد تم الفرق بين الشرايط وبين الالطاف وان اشترك الجميع في التقريب
الى الفعل لكون الاول مقربا ممكنا لعدم تمكن الفاعل من دونه والثاني مقربا
غير ممكن لحصول الممكن قبله لكنه اشتمل على زيادة الاذعان وتقوية الداعي ليكون
الداعي على التكليف على اقصى وجوده الكمال الثالث قوله ولا يبلغ الالجاء وهو
كفصل آخر يخرج به ما يكون ملجئا من القربات الى الفعل بمعنى ان اللطف المقرب لا
يبلغ في تقريبه للمكلف الى حد يلجيه الى الفعل ويجبره عليه لان لو بلغ هذا الحد
لنافى التكليف لان اجبار المكلف على فعل ما كلف به يخرج التكليف عن كونه تكليفا مع
ان التكليف منوط بالاختيار كما قال تعالى لا اكراه في الدين وقال تعالى افانت
تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وهو استفهام على سبيل الانكار ولا ريب ان

اللطف المقرب الى التكليف لو بلغ الى حد الالجاء والاجبار لخرج عن كونه لطفاً
وخرج التكليف عن كونه تكليفاً هف فان قلت ان الله تعالى امر بالحدود والتعزيرات وفيها نوع الالجاء لانه من المعلوم عند كل عاقل متى علم المكلف
ستحق بقدره بين ابناء جنسه فانه يلتجي الى فعل ما كلف به محافظة على عرضه
وعلى نفسه فقد ثبت الالجاء مع وجود التكليف مع انكم صرحتم بان الامر بالجهاد وبالحدود وبالتعزيرات من ساير الالطاف المقربة وابلغ من هذا ان الشارع امر ان اقام السياف على راس الاسير ثم يقال له اسلم والا فتلك السياف
وهذا عين الالجاء وقد ثبت في التكليف وقوعه اجيب عن الاول بان
الحدود ليس بملجيه وكذا الامر بالجهاد فاما الاول فلتجويز فاعل اسبابها
عدم الشعور به من مفهم الحد ولا يكون علمه بوجوب ايقاعها مع الشعور به
موجباً للتوثبه الى الترك فكانت لطفاً لا ملجيه واما عن الثاني فبالتزامه فان
ذلك الجاء لكن حينئذ لا للكون الاسلام الواقع به هو المكلف بل لكونه لطفاً
مقرباً بعد الدخول في الاسلام بصفة الالجاء الى الاسلام بالاختيار لسماعه
حينئذ ادلة الاسلام بسبب مخالطته للمسلمين باظهاره لهذه الاسلام ا
لقهري فكان هذه الالجاء لطفاً مقرباً الى التكليف الاختياري وذلك هو
وجه حسنه واما جهاد الكفار فليس الجاء لانهم يجوزون عدم الظفر بهم فلا
يكون ملجيا لهم الى قبول الطاعة بل لطفا لهم في قبولها لظنهم عدم الظفر
بهم وغلبة المسلمين عليهم فكان هذا الظن لطفاً مقرباً وذلك هو السر في ايجاب
الجهاد هذا تقرير ما ذكره المص من تعريف اللطف وبيان ماهيته على ما اختاره
من

من الفرق بين اللطف والشرط وجعله وان الشرايط والالات لا مدخل لها في
اللطفيه لكون الفعل يتوقف عليها لازماً لا يمكن حصوله بدونها بخلاف اللطف
الذي لا دخل له في وعلى هذا جماعة من العدلية واخرون منهم عمموا اسم اللطف وقالوا
ان اللطف كل ما يتوقف عليه الفعل سوا توقفاً لازماً ممكناً او توقفاً مقرباً مدعنا
فانه يصدق اسم اللطف وعلى هذا الوجه لا يحتاج التعريف الى زيادة هذا ا
لقيد بل يقال في تعريفه على رايهم ان اللطف هو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية غير بالغ حد الالجاء سوا كان ممكناً من الفعل او لم يكن وهذا الوجه غير
بعيداً من الصواب لاطلاق اهل العرف اسم اللطف على جميع الشرايط والالات
ولهذا عرفوا التوفيق بانه حصول الشرايط وارتفاع الاسباب موافقة
للمسبب ولا ريب ان التوفيق من جملة الالطاف فشمول اسم اللطف للجميع
ثابت في والثاني اقسامه وهذا البحث لم يتعرض له المص ولا ريب ان
المثبتين للطف قسموه الى ثلثه الاول ما يكون فعل الله كارسال الرسل
وخلق المعجزات ونصب الادلة وانزال الكتب وبعث الدواعي وخلق الالات
والواجب عليه في ذلك بمقتضى حكمته ايجادها واعلام المكلف بها وايجابها
عليه الثاني ما يكون من فعل المكلف كمتابعة الرسل وقبول اوامرهم
واستعمال الشرايع والتفكر في استنباط الادلة واستخراج الاقيسية البرهانية
والامارات الشرعية واستعمال العلوم والالات الموصلة اليها والواجب على الله
في ذلك ليس الا الاعلام المكلف به وايجابه عليه ووعده على فعله بالثواب وتوعده
على الترك بالعقاب الثالث ما يكون من فعل غيرهما وهو الواسطة

بين الله وبين المكلفين كقبول النبي صلى الله عليه واله للنبوه والرسول للر
سالة والخليفة للاستخلاف وتعليم الاحكام والادلة من العالم بها لمن
جهلها فالقيام على المكلفين في الاوامر والنواهي والاداب والحكم والعلوم
وسياسة بينهم واقامة الحدود والتعزيرات الى غير ذلك من الاحوال المنوطة با
لوسائط وهم الانبياء والاولياء ومتابعتهم على قدم الصدق والواجب عليه
تعالى في ذلك ليس الا امر ذلك الغير واعلامه به وايجابه عليه واثابته
على فعله وايجابه تعظيمه ورفعته وخلق اللطف الموجب لعظمته والهامه
ما يكون سببا في هدايته الخلق على نوع المصلحة التي علمها الله سبحانه في جميع
اقسام اللطف وايجابها راجعة اليه تعالى لكن كيفيته الوجوب مختلفه
على ما قررناه الثالث دليل وجوبه وقد قرره المص بقوله لتوقف غرض المكلف
عليه وبيانه انه لما كان المقصود من تكليف المكلف انه ايقاع ما كلف به وايجاده
للافعال المامور بفعلها وتركه للمنهيات التي نهي عنها وعلم المكلف ان وقوع ذلك
الغرض لا يتم الا بفعل يفعله المكلف من نوع الالطاف المقرب له مع فرض قدرته
على فعله ولا مانع منه فلو لم يفعله مع جزمه بارادة وقوع الفعل لكان ناقضا
لغرضه وغير متمم له وذلك من افعال السفهاء فان جميع العقلا يقبحونه ومثاله من اولم
وليمة وقصد احضار جماعة لها وكان قصده حضورهم لها وكلفهم الوصول الى منزله
ليحصل لهم الانتفاع بتلك الوليمة وعلم صاحبها ان اراد احضاره لها لا يفعلون
ما اراد منهم الا بنوع ملاطفة لهم من ارسال اليهم او مكاتبة او سعي او غير ذلك
ولا مشقة عليه ولا ضرر يلحقه من فعل ما يتوقف عليهم احضارهم مع تصميم ارادته

لو لم

لو لم يفعل ما يتوقف عليه حضورهم لعده العقلا سفيها ناقضا لغرضه
كذا نقول في حقه تعالى مع ارادته من المكلف فعل ما كلف به وعلمه بان ايقاعه
منهم لا يتم بدون فعل اللطف فلو لم يفعله بهم مع ثبوت قدرته وارادته وعدم
المانع منه لكان ناقضا لغرضه وذلك عبث ممتنع بحكمته فيجب عليه فعل ا
للطف وهو المطلوب هذا تقرير ما ذكره المص على ما هو المقرر من مذاهب المعتزلة
على ما اصلوه من اثبات الواجبات العقلية عليه تعالى واما على مذهب الاشاعرة
فجميع ذلك ساقط عندهم على درجة الاعتبار فاعرف ذلك **قال** السادس
انه تعالى يجب عليه فعل عوض الالام الصادرة عنه ومعنى العوض هو
النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا **اقول** هذا آخر مباحث العدل وليس هو من فروع ا
لتكليف بل هو من فروع الاصل السابق اعني قولنا انه تعالى لا يفعل قبيحا
ولا يخل بواجب وهو يشتمل على مقامين الاول في معنى الالم واقسامه
وبيان فاعله اما الاول فقد عرفت ان الالم واللذة التي هي في مقابلته امران
وجدانيان يجدهما الشخص من نفسه فيكونان من قبيل المحسوسات
لان كل ما هو وجداني فهو محسوس في الحس الباطن لان الانسان يجده في
نفسه ويدركه بالاسباب المدركة وما هو حاصل بالحس الظاهر اظهر من
الحاصل بالتعريف فلا يحتاجان الى تعريف وقد يقال فيهما على سبيل شرح
الاسم الذي هو تبديل اللفظ بلفظ اجلا منه وقد سبقت الاشارة
منا اليه فلا وجه لاعادته واما الثاني فاعلم ان كل الم يصدر عن الحيوان

ويجب زيادته على الالم والا لكان عابثا صح

مكلفا كان او غيره لانه اما ان يعلم فيه وجه من وجوه القبح عقلا او لا يعلم فيه
ذلك فالاول لا يصح صدوره من الله قطعا على ما سلف من امتناع فعل القبيح
عليه بل يجب ان يكون صادرا عن غيره على ما هو الاصل من مذهب المعتزلة
واما الثاني اعني ما لا يعلم فيه وجه من وجوه القبح فهو حسن وقد يصدر
من الله ومن غيره لعدم المانع من صدوره من حيث امكانه الذاتي وحصول
شرايط وارتفاع موانعه وقد ذكر لحسن الالم وجوه اذا اشتمل على واحد
منهما كان حسنا واذا خلا عن مجموعها كان قبيحا الاول اشتماله
على النفع الزايد عليه الثاني اشتماله على مصلحة عايده الى المتألم
الثالث اشتماله على دفع ضرر اكثر منه الرابع كونه بمجرى العادة الخامس
كونه مثلا على وجه الدفع السادس كونه مستحقا ووجه حسن هذه
الوجوه معلوم بالضرورة فانه يحسن عند العقلا ركوب الاهوال الخطرة
ومكابدة المشاق العظيمة في تحمل مشقات الاسفار لرجاء الربح في التجارات
وهو نفع قليل منقطع مظنون حسنة هذه الالام لاشتمالها عليه لا على
وجه القطع بل كفى في حسنها مجرد الظن بحصول النفع وكذا حكم العقلا بحسن
الايلام المشتمل على العوض كما يقع في الاستخدام للغير لمصلحة الاجرة
المواجلة اليه وحكم العقلا بحسن دفع الضرر الكثير بدفع ضرر اقل منه
كالفصد والحجامة وقلع الضرس وقطع الاصبع المتاكلة بل مجموع اليد
لدفع السراية ومن هذا الباب حسن جميع العقلا الطبية فان تحمل الامها
حسن لدفع ما هو اعظم منها وكذلك حكموا بحسن الالم الواقع بمجرى العادات التي
لا

لا يصح خرقها الا لمصالح كلية كما اذا وقع صبي في النار فاحترق او في البحر فغرق
فان العقلا يحكمون بحسن هذا الالم وامثاله ولا وجه لحسنه الا جريان العاده
الواجب اجراها ولذا حكموا بحسن دفع الصايل المظنون وقوع الالم منه بسائر
انواع الالام من اهانة وضرب وقتل حتى قالوا بحسن قتل من يريد قتلنا ولا فرق
في ذلك بين الادمي وغيره وكذا الكلام في حسن الالام المستحقة للمتألم مقابلة
له بفعله كالام القصاص قتلا وجرحا وكل الم خلا عن واحده من هذه الوجوه
كان قبيحا واما الثالث فاعلم ان الالام منها ما يصدر عن العاقلين وهي
الالام الصادرة عن المكلف ومنها ما يصدر عن غير المكلفين كالاطفال و
المجانين والبهايم وحكم هذه الالام انها حسنه لعدم اشتمالها على وجه من وجوه
القبح وهذا احد الوجوه الذي يحسن معها الالم زايد على الستة المذكوره
واما الالام الصادره عن المكلفين فمنها ما هو حسن وهو ما اشتمل على احد
الوجوه المذكوره او كانت واقعه بامر الله تعالى او بندبه او اباحته فالاول
كذبح الهدي والثاني كذبح الاضحيه والثالث كذبح الحيوان للاكل واما الالام
عن الله تعالى فقد عرفت انه لا يصح اتصاف شي منها بالقبح وكلها حسنه
فتنقسم الى ما هو ابتداء يقينا والى ما هو عقابا والى ما يحتمل فيه الامران
فالاول كالام الاطفال والبهايم والثاني كالام الحدود والثالث كالام
المكلفين فهذه جملة اقسام الالام وما هو حسن منها وما هو قبيح المقام
الثاني في الاعواض وهي جمع العوض وقد عرفه المص بانه النفع المستحق
الخالي من التعظيم والاجلال فبقيد النفع خرج الضرر وبقيد المستحق خرج التفضل

ب

وبقيد الخلو من التعظيم والاجلال خرج الثواب وهذا لا يصح الابتداء به كالتو
لانه مع الابتداء يكون غير مستحق تفضلا لا عوضا ثم انا نقول ذهبت العدلية
الى انه يجب على الله تعالى فعل عوض الالام عنه تعالى كما ذكره المص وا
ستدلوا على ذلك بانه لو لم يعوض عنها مع وقوعها منه بغير استحقاق من
وقعت عليه كان ظلما يجب تنزه الحكيم عنه بناء على ما اصلوه من ثبوت الحسن و
القبح العقليين واثبات الواجبات العقلية عليه تعالى وشرط بعضهم في
حسن وقوع الالام الصادرة عنه اذا كانت ابتداء امران احدهما التعويض
عنها كما ذكرناه والا لزم الظلم والثاني اشتمال ذلك الالم على اللطفية التي لا
يمكن حصولها الا به سوا كانت عائدة الى المتالم او غيره وعللوا ذلك بانه لو لم
يشتمل هذه الالام على اللطفية لما حسن وقوعها ايضا وقالوا ان مجرد التعويض
عنها من غير ملاحظة اللطفية غير كاف في حسنها لان قصد الفايدة على العوض
لا يوجب الحسن لانه متى علم ان المقصود من الايلام ليس الا اعطاء العوض
كان ذلك عبثا لكونه تعالى قادرا على اعطاء النفع من دون توسط ذلك الالم
فيكون توسطه حينئذ خاليا عن الفايدة فيدخل في العبثية القبيحة ثم قالوا
يجب في العوض ان يكون زايدا على الالم الى حد الرضا عند كل عاقل بحيث يختار
المتالم الالم على تقدير حصول العوض عليه وقالوا لولا تلك الزيادة لانتفى
الحسن ثم قالوا وهذا العوض لا يجب حصوله في الدنيا لجواز ان يعلم الله تعالى
المصلحة في تاخيره فيوخره تحصيلا لتلك المصلحة في دار وجب ايصاله فيها
وهذا الكلام مبني على ان العوض لا يجب دوامه بمعنى انه لا يشترط في حسنه

اشتمال

اشتمال عوض على الدوام لانه حسن في الشاهد من جميع العقلاء ارتكاب المشاق
في الاسفار برا او بحرا والمخاطرة بالنفس والمال مع ظن الربح وذلك نفع منقطع قليل
واذا احسن عند العقلاء هذا احسن ما هو اعظم منه اعني العوض الحاصل الى حد
الرضا ويتفرع على هذا كيفية ايصاله فاما العوض اذا كان في دار الدنيا فلا كلام
فيه فانه يكون بايصال المنافع اليه في هذه النشاة وجميع منافعها لا ريب في انقطاعها
واما في الاخرة فصاحبه ان كان من اهل الثواب فرق القدر على الاوقات حتى يحصل
جمعه ولا له الزيادة لان لا يتالم بالانقطاع او يجعله الله تعالى ناسيا عند تمام القدر
ثم يقطعه عنه فلا يحس بانقطاعه فلا يقع الالم وان كان من اهل العقاب اسقط
بها جزءا يسيرا من عقابه بان يفرق القدر على الاوقات بحيث لا يظهر له التخفيف وفيه
التفصيل على ان العوض لا يجب في ايصاله الى مستحقه اعلامه بوصوله بل يصح
ايصاله اليه مع عدم شعوره بكونه عوضا لما استحقه وهذا متفق عليه العدلية
اذا عرفت ذلك فقد قال بعض اهل التحقيق ان وجه حسن الالم الابتدائي لا يحتاج
الى هذه الشروط بل يكفي فيه احد الامرين اما التعويض عنه الى حد الرضا فان الا
لم لا يقبح عنده كما في الارباح الحاصلة في الاسفار او حصول اللطف بذلك الالم بان
يكون حسنا قطعا وان لم يشتمل على عوض لان فعله حينئذ يكون واجبا لما عرفت
من وجوب فعل اللطف عندهم اذا وجب لكونه لطفا لم يفتقر الى تعويض بل لا
يجب فيه فعله لان حسنه متحقق بدونه نعم لو كان اللطف فيه عائدا الى غير
المتالم امكن القول فيه بوجوب العوض لان الايلام شخص لمصلحة غيره من
وصول نفع اليه قبيح عقلا نعم لو كان اللطف عائدا الى المتالم لم يجب غير العوض

قطعًا فالتعويض عليه لا يكون الا تفضلاً فاما الالام الغير الابتدائية فلا يجب
التعويض فيها لكونها مستحقه واما الالام الصادرة من المكلفين فان كانت
حسنة ببعض الوجوه المذكورة فلا عوض فيها عليهم ولا عليه تعالى لانه عنها وقوع
ماذون فيه ثم الالام الصادرة على الحيوانات العجم باذنه تعالى سوا كان بسبب
الامر والاباحة فان كان العوض فيها واجب عليه لان وقوعها باذن مالكها
فالشرف لا يستعقب ترفضمانا بل الضمان على المالك لان بمصلحتها هذا اذا ابقا
غير مستحقه للايلام فتدخل الامها في جملة الالام المبتداءة واما على
تقدير استحقاقها لما وقع عليها باذنه فلا يستعقب عوضا لكونها
حينئذٍ على وجه العقاب واما الالام الصادرة عن غير العاقلين كالا
طفال والبهايم والمجانين فاختلف العدلية في التعويض عن الا
مها على من يجب فقال اكثرهم بوجوبها على الله لانه خلقها واقد
رها على الايلام واوجد فيها الميل المستلزم لوقوع الفعل منها
ولم يجعل لها زاجرا عنه فكان كالمغري فلو لم يضمن جناياتها
لكان ظالما تعالى الله عنه وقال بعضهم لا عوض في الامها
فتسقط عن درجة الاعتبار رجوعًا الى قوله جرح العجما جبار
اي لا قصاص فيه فاذا انتفى القصاص انتفى العوض لانه
من نوع القصاص وقال آخرون ان فيها رجوعًا الى قوله صلى الله
عليه واله وسلم ينتصف للجما من القرنا والانتصاف انما يكون
باخذ العوض من الجاني وضعف اكثر العدليه هذين المذهبين
اما

اما الاول فلان المراد انه لا قصاص فيه في الدنيا ولا يلزم من نفي القصاص نفي
العوض لكونه اخص ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما الثاني فلان المراد
بالجما الضعيف العاجز عن دفع الظلم عن نفسه لضعفه عن المقاومة والمراد بالقرنا
القوي القادر على الظلم ولا ريب ان الله تعالى يجب عليه الانتصاف للمظلوم
من الظالم لانه خلق الظالم قوي واعطاه الاسباب الممكنه له من الظلم و
جعل المظلوم ضعيف وافقده الاسباب الممكنه من الدفع فلو لم ينتصف لاحدهما
من الآخر كان ظالما تعالى الله عن ذلك ومن هذا علم ان جميع الالام الصادرة عن
المكلفين اذا اشتملت على وجه قبيح كان العوض فيها عليهم لكونهم المباشرون لها
مع نهيهم عن فعلها لكن الواجب على الله فيها انما هو الانتصاف باخذ العوض من
الجاني ودفعه للمجني عليه وهذا العوض لا يصح فيه الزيادة على قدر الالام والا لزم
الظلم ويتفرع على هذا البحث مسئلة ذكرها العدليه في كتبهم وقع لهم فيها اضطراب
اضطراب عظيم وهي انه هل يصح في حكمته تعالى ان يمكن من الظلم لا عوض له في
الحال يوازي ظلمه اولا وعلى تقدير الجواز هل يجوز انتقاله من الدنيا بغير عوض
او يجب تبقيته حتى يحصل العوض وقع الاضطراب في المسئلتين فمنع بعضهم في
الاولى وقال لا يجوز ان يمكنه من الظلم الا وهو يعلم ان له من الاعواض ما يفي
به لانه لولا ذلك لزم الاغرا بالقبيح مع ضياع حق المظلوم فاذا علم خلوه من العوض
وجب اهلاكه او منعه من الظلم وقال آخرون يجوز ان يمكنه مع عدم العوض ثم
اختلفوا وقال بعضهم يتفضل الله باعطاء العوض وقال آخرون بان يبقيه حتى
يحصل العوض وقال السيد المرتضى رحمه الله التفضل والتبقيه جايزان فلا

يمع تعليق الواجب بهما لان تعليق الواجبين بالجايز ممتنعًا عقلًا واعلم ان
هذه المباحث بجملتها انما هي على مذاهب المعتزله ومن تابعهم واما مذاهب الا
شاعره وكلها ساقطة عن درجة الاعتبار بناء على ما اصلوه من نفي الواجبات
العقلية

قال — **الفصل الخامس في النبوة وهي اخبار شخص انساني عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر**

اقول — لما فرغ من مباحث العدل وهو البحث عن الافعال على وجه العموم اردف ذلك بمباحث النبوة وهي من الافعال الخاصة المتعلقة بدار التكليف الباحثة عن موسسه والواسطة بين المكلفين وبين الله تعالى في وصوله المسماه بالنبوة وهي لغة مشتقة اما من الانباء وهو الاخبار كما يقال نبا فلان بكذا اي اخبره ويقال انبا لانه مخبر عن الله تعالى او من نباء اي ارتفع لارتفاعه على بني نوعه بالنبوة التي هي الصفة الزايدة فيه دون غيره فعلى الاول فهو مهموز وعلى الثاني فهو غير مهموز ومنه قرى قوله تعالى النبيين بالهمز وعدمه هذا معناه باعتبار اللغة واما باعتبار العرف الاصطلاحي فقد عرفها المصنف فقال هي اخبار شخص انساني عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فالاخبار كالجنس يدخل فيه كل مخبر فقوله اخبار شخص انساني كالفصل يخرج به اخبار الجن والملك وقوله عن الله يخرج اخبار الشخص المخبر عن غير الله فانه لا يسمى نبوة وقوله بغير واسطة بشر يخرج بذلك الامام والعالم فانهما يخبران عن الله لكن بواسطة بشر وهو النبي صلى الله واله وسلم واما النبي فاخباره عن الله يجب ان لا يكون بواسطة بشر بل ينبغي اما بغير واسطه مطلقًا او بواسطة ملك وقول المصنف انه اخبار شخص انساني يحتمل ان يكون التنوين فيه للوحده ويحتمل ان يكون للجنس

فيكون كالتنوين الذي في سيبويه فانه بغير تنوين ممنوع تامل

فيكون تنوين التنكير فلا يتعين ان يكون النبي شخصًا واحدًا بل يجوز فيه الاشتراك بين اثنين كما وقع بين موسى وهرون فانهما كانا نبيان مخبران عن الله بشي واحدٍ يشتركان فيه بحيث ان كل واحدٍ منهما يخبر بما يخبر به الاخر عن الله تعالى لان الوحي كان ينزل عليهما معًا الا ما كان يختص به موسى من المناجاة فان هرون كان ياخذه بواسطة موسى ومن هذا سمي هرون خليفه فجمع بين الوصفين النبوة والخلافه ولو حملناه على الوحده لوجب ان يكون المخبر عن الله واحد فلا يصح فيه الشركة وقد عرفت المعنى الاول هو الواقع فيحمل مراد المصنف عليه واما اهل الحكمة فقالوا ان النبوه هي الاخبار عن الحقايق الالهية بعد ثبوت الولاية الموجبه للقرب المعنوي المقتضي لصلاحية الردا الى المكلفين بالهداية ولو الى قومه وعشيرته واهل قريته والى اهل بلده او عامًا الاكثر المكلفين والكلهم على قدر ما يقتضيه قابليته وانما يكون كذلك اذا كان الشخص المتصف بالولاية ونفس قويه يمكنها الجمع بين المقامين اعني مقام الحضور ومقام الهداية بحيث لا يشتغل باحدهما عن الاخر في اغلب احواله فالولاية سابقة على النبوة لانها مرتبة الحقيقة واما النبوه فهي مرتبة الملكيه ويلي ذلك وياتي بعدها مرتبة الرساله لانها حقيقة البشرية وحينئذٍ نقول الرساله في اصطلاح المتكلمين هو الانسان المبعوث من الله الى قوم بشريعة اما مبتداء كادم واما محمد او يكون ماخوذة عن رسول سابق فيامر ذلك الرسول بتبليغ تلك الشريعة كرسل عيسى وشعيب فعلى هذا التعريف اخص من النبي لان كل رسول نبي وليس كل نبي رسول فتوجد النبوه بدون الرساله ولا توجد الرساله بدونها وقال اخرون الرسول اعم لانه قد يكون انسانًا وقد يكون ملكًا اخذ القوله تعالى جاعل الملايكة رسلًا

اي مبعوثون بوحيه مختلفون بقضاياه واموره واما النبي فلا يكون الا بشرا فعلى هذا يكون
الرسول اعم من النبي لشموله البشر وغيرهم واختصاص النبي بالبشرية واما عند اهل
الحكمة فقالوا ان الرسول هو صاحب الناموس وهو عندهم اسم للملك النازل من الله
تعالى عند النبي ليكون رسولا الى من اريد ارساله اليه بشريعة وقد يطلقون اسم الناموس
على الشريعة لكونها حاصلة عند الناموس ويقولون للرسول لانه صاحب الناموس اي
صاحب الشريعة وصاحب الملك النازل بها وقالوا ان الرسول لا يصح ان يكون رسولا
حتى يكون نبيا والنبي لا يكون نبيا حتى يكون وليا فالولاية اشرف من النبوة لكونها
فرعها والنبوه افضل من الرسالة لكون الرسالة فرعها ولا يفهم من ذلك تفضيل الولي
على الرسول ولا تفضيله على النبي ولا تفضيل النبي على الرسول بل الرسول افضل من النبي
والنبي افضل من الولي والافضلية انما هي باعتبار الجمعيه فكل من اكثر جمعا بخصايص
الكمال كان افضل الثلاثة بجمعه الخصال الثلاث الولاية باعتبار حقيقته والنبوة
باعتبار ملكيته والرساله باعتبار بشريته ثم النبي افضل بجمعه بين الصفتين الولاية
والنبوه والولي لما اختص بالولاية لا غير نقص عنه صفتي كمال وكان مفضولا بالنسبة
اليهما وليس المراد هنا الولاية الخاصة المتفرعة عن الرسالة المسماة في اصطلاح بعضهم
بالامامة بل المراد بها الولاية المطلقة التي لم يعتبر فيها التبعيه واما الولاية التابعة
للرسالة فسياتي الكلام عليها في بابها ان شاء الله تعالى **قال** وفيه مباحث
اقول لما اشار الى تعريف النبوة بطريق الرسم اشار بعده الى ما ذكر
احكامها على ما هو المتقرر من ان التصديق مسبوق بالتصور فقال وفي هذا الفصل
اعني فصل النبوه وفيه مباحث ثم نشرع فيما هو مقصوده ونحن نقول لما كان المقصود
بالذات

بالذات في بحث المص انما هو اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم وكان البحث
عن ذلك متوقفا على مقدمات لابد من ذكرها لكونها يتوقف عليها هذا الثاني ولم يتعرض
المص لشيء منها وجب علينا ذكرها في هذا الشرح الاولى في وجه حاجة المكلفين
الى النبوه والرساله وذلك انه لما ثبت فيما سلف على قواعد المعتزلة ومتابعوهم
من ان القول بوجوب التكليف والاستدلال عليه كان ذكره محوجا لهم الى من يبلغه
اليهم ويقرره لهم موضحا لكمياته وكيفياته واوقاته وانواعه واشخاصه و
كلياته وجزئياته وما يتعلق منه بالمصالح الاخرويه وما يتعلق منه بالمصالح
الدنيويه وغير ذلك لان التكليف لا يجوز ان يكون مفوضا الى اختيارات المكلفين
بجواز ان يقع اختيارهم على ما ليس بمصلحة لهم لان القوة البشريه ليس في
وسعها الاطلاع على جميع المصالح المتعلقة بجميع احوال معاشها ومعادها
وان كان الامر كذلك وجب ان يكون تفاصيل التكليف ماخوذة عن الله تعالى العالم
بجميع المصالح والمفاسد وح لابد من الواسطة المتلقي من الله تعالى تفاصيل التكاليف
الموصل لها الى الخلق لان ساير المكلفين ليس في قابليتهم الاخذ عن الله
تعالى بغير متواسطة لانهم في غاية التعلق بالامور الطبيعية والموانع المادية لا
نغماسهم في جلابيب الابدان ولباس الاجساد الموجب ذلك لمقارنتهم بعالم المقا
رنات ومفارقتهم بعالم المجردات بسبب غلبة العوالم الجسميه عليهم والصفات
الفاسده العايقه لهم عن التجرد عن عالم الطبيعة والحق تعالى منزه في غاية
التجرد والتنزه والترفع عن هذه العوالم بل هو اعلا واجل من ان يتلوث بشيء
لكونه في اعلا درجات التجرد واعظم احوال المفارقة حتى انه تنزه بجلال قدسه

ورفعته عن مناسبة شي من مخلوقاته مفارقاتها ومقارناتها فلما كان الحق تع
في اعلا درجات التنزه والعلو والرفعة وكان المكلفون في غاية التسفل والانحطاط
والخسة حصلت المباينة الكلية بينهما فاستحال استفادتهم منه من دون متو
سطة واستحال استفادته لهم بدونه لعله لبون التحقيق بينهما اذا الافادة
والاستفادة مشروطان بالمناسبة بين المفيد والمستفيد وحيث لا مناسبة لحصول
المباينة الافادة والاستفادة فوجب بطريق الحكمة النظرية وجود متوسط جامعا
للجهتين جامعا بالوصفين ليكون مرجحا بين العالمين اعني عالم التجرد وعالم
المفارقة بان يكون ذو جهة قدسية ملكية مجرد عن العلايق الجسمانية والعوايق
الطبيعية خالع الملابس الابدان وجلابيب الصياصي متوجها
وبجميع ارادته وعزايمه نحو العالم العلوي سالكا مسلك مسالك اهل
التجرد من مقربي الحضرة الالهية منخرطا من مسلكهم ليكون قريبا من الحق تعالى
بالقرب المعنوي متصفا بالاوصاف الكمالية الموجبة له المناسبة مع الحق
ليمكن له الاستفادة بتلك الجهة ثم انه مشابها لبني نوعه في الصورة البشرية
ليكون مناسبا لهم في مسالكهم ليتم له المعاشرة معهم والانخراط في مسلكهم بحيث يكون
واحدا من جملتهم ليتم له بتلك المناسبة افادتهم ليكون صاحب الجهتين جهة
قدسية بها يستفيض ويستفيد من الذات السبحانية ما يشاء الحق سبحانه القا
اليه من الكمالات الصالحة لبني نوعه المتعلقة بمعاشهم ومعاشهم ومعادهم وجهة
انسية بها يفيض ويفيد ليتم ما اراد الله تعالى ايصاله اليهم بتبليغه وتبيينه وا
يضاحه وامره ونهيه عن الله تعالى فهو السفير بين الله وبين خلقه المؤدي عنه
والقايم

والقايم بالخلافة له في ارضه وذلك الشخص هو النبي موجود مثل هذا الشخص من
الامور الضرورية التي لا يتم نظام الوجود به وحاجة المكلفين اليه من الضروريات
التي لا ينحسم الفساد الا بها فقد تبين ان النبوة حسنة عند العقل وقد
لكن ما جزم به جميع العقلا اذا لم يقبحها عقل الا طايفة البراهمة فانهم قالوا
لا وجه لحسنها وبنوا ذلك على القول بقبح التكليف وانه لا وجه لحسنه وقد مضى
الكلام في الرد عليهم في اثبات حسن التكليف في باب العدل واما ما قالوه في النبوة
فقد احتجوا عليه بان النبي اما ان ياتي بما يوافق العقل او بما يخالفه وفي الاول
في العقل غنية عنه لمعرفته بما اتوا به قبل انبيائهم به فانبيائهم بما عرفه من دونهم
يكون عبثا عن الفائدة وذلك قبيح وفي الثاني يرده العقل لان كل ما جاء على خلاف
مقتضى العقل يجب رده فح لا فايدة في النبوة على التقديرين فلا وجه لحسنها اجاب
المحققون عن ذلك بانه يجوز ان ياتوا بما يوافق العقل ولا يستغني العقل عنهم فيه
بجواز ان ياتوا بتفصيل ما عرفه العقل اجمالا فتكمل الفايدة له بهم فلم يكن له غناة
عنهم ويجوز ان ياتوا ايضا ياتوا بما يخالفه ولا يجب رده لجواز غفلته عن وجه المصلحة
المغفول عليها قبل ما بانه عرفها واوجب قبولها وحصلت الفايدة له من مجي الرسول
بها ففي الوجهين لا غناء للعقل عن النبوة فالعقل وحده لا يدرك المصالح الجزئية ولا
الحكمة الكائنة بحيث الاعمال التي يرد بها الشرع والشرع لا قوام له ولا اثبات بدون ا
لعقل لان به مشروطا بعلمه والعالم ليس الا العقل فلا استغنا لاحدهما عن
الاخر فلا بد له من الشرع ولا بد للشرع من العقل فهما امران متلازمان متطابقان
على طول الازمان فلا يصح انفراد احدهما عن الاخر هذا مع ان اهل الحكمة واهل الكلام

[margin: اي يأتي بما يوافق العقل]

قد بينوا اوجه المصلحة في النبوة وما يشتمل على البعثة من المصالح التي لا يتم النظام الا
بها مذكورة في مطولات مصنفاتهم اذ لولا خلاف الاطالة لذكرنا نبذة منها ومن اراد
الوقوف عليها مفصلة فعليه بكتابنا المسمى بمجلى عين مرآة المنجلي فقد ذكرنا فيه
ما فيه كفاية في هذا المعنى في وجوب النبوة عقلاً وقد اتفق على ذلك العدلية
وخالف فيه الاشاعرة وقد عرفت فيما سبق من اصول الفريقين من الاشاعرة على
انكار الواجبات العقلية فان العدلية على اثباتها وقد ذكرنا حجج الفريقين فيما سبق
فلا وجه لاعادته وجميع اهل الحكمة على موافقة العدلية على القول بايجادها في طريق
العقل العملي المقتضي لتدبير المصلحة لنشاءة الوجود الاجتماعي المدني واما الاستدلال
على وجوبها في الجملة فقد يكتفي فيه للمتفطن بما اشرنا اليه من وجه الحاجة اليها فانه متى
تحقق الاحتياج المكلفين الى النبوة وعدم غنائهم في وصولهم الى كمالاتهم عنها عرف
بطريق الضرورة وجوبها في الحكمة الالهية لكنا مع ذلك نشير به الى طريقي اهل الكلام
والحكمة على وجوبها زيادة في الايضاح واما المتكلمين فقالوا ان وجبت التكاليف
السمعية لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقيقة المقدم فلما تقدم من وجوب معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله ووجوب شكر المنعم عقلاً والقيام بخدمته وتعظيمه والتزام
الخضوع والخشوع له وكل ذلك وجب بالدليل العقلي فثبت المقدم واما ثبوت التالي
على تقدير حقيقة المقدم فلان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية وكل
ما كانت كذلك كانت واجبة اما المقدمة الاولى فلانا نعلم بالضرورة ان المواظبة
على الواجبات العبادات الشرعية موجبة لادامة ذكر المعبود المستلزم لدوام معرفته
والامتثال بين يديه ولا نعني باللطفية الا هذا القدر اما المقدمة الثانية فلما
تقدم

تقدم ان اللطف واجب اذا ثبت ذلك فكلما وجبت التكاليف السمعية وجبت النبوة
لعدم امكان حصولها بدونها لما سبق تقريره واما اهل الحكمة فقالوا ان الانسان لما
كان مدني بالطبع لا يمكن ان يعيش الا باجتماع بين بني نوعه وحينئذ يلزم من ذلك
الاجتماع فساد نظام النوع واختلاله بسبب استيلاء الشهوة والغضب على كل واحد
ومحبته واحد لنفسه فتدعوه شهوته وغضبه الى تحصيل ماربه وما يحتاج اليه على
وجه كان فيحصل بسبب ذلك التغالب والتجاذب المودي الى وقوع الشر والفساد
والعين الموجبة بخراب النوع واضمحلاله وهلاكه بحصول القتل والقتال وحصول
التعاند والتحاسد فصار ما هو ضروري في اصطلاح النوع سببا لهلاكه فوجب
بطريق الحكمة النظرية اصطلاح ذلك الفساد بانزال قانون كلي وضوابط مشتمل
على مصالح كلية تجري بين النوع بحيث يرجع اليه عند الاختلاف ويتعادون بحكمه
لكونه منزلاً من القادر الحكيم وذلك هو المسمى بالشرع فلا بد من شارع يحكم به بين النوع
الانساني ويجب ان يكون من بعض اشخاص النوع ليتم الانجذاب الشهي الموجب
للمناسبة بين المفيد والمستفيد ولا بد ان يكون شخصه ذلك الشخص متميزا
من بين نوعه بخواص مستفاداته ودلائل خارجيه وكمالات علميه وبراهين
معجزية ليكون رئيسا مطلقا مطاعا متاثرا من الله تعالى بالوحي الالهي والمدد
السماوي الذي لم يحصل لاحد غيره ليتم له الرياسة والحكم ويذعن الكل له رهبة
ورغبة حتى به يصلح النوع وينتظم احوال الاجتماع المدني الذي لا بد منه في بقاء
النوع فمن هذا علمنا احتياج النوع الانساني في بقائه واحوال معاشه الى
الانبياء كما هم محتاجين اليهم في احوال المعاش ايضا وذلك لان السعادة الاخروية

التي هي المطلوب الاقصاء والغرض الداعي الي نزول الانسان وخروجه الي عالم الحد
ونعلقه بالهيا كل انما يحصل بامرين احدهما العلم العقائد اليقينيه المتعلقه
بالمعارف الالهيه والقواعد العقليه ومقدمات ذلك وفروعه والثاني الاعمال
الصالحه الحاصله من العبادات الشرعية الماخوذة عن اوامر الله عز وجل ليكون
كيفياتها وكمياتها مستفادة من الوحي الالهي لان العبادة لاتتم الا علي ذلك
النوع لان الاختراعات العقليه والاستنباطات الفكريه لايكون كافيه في ذلك
من دون التاييد الالهي بطريق الوحي لجواز ان لايكون لايقه بالمعبود من وجه لم
يطلع العقل عليه ولا وصل الفكر الي العلم بفساده وذلك لايتم بدون الواسطة
بين الله تعالي وبين الخلق لما عرفت من وجوب المناسبة بين المفيد والمستفيد
المتعذر وجودها في الكل فلابد من وجود شخص حصلت له المناسبة جامع للجهتين
ليوصل العبادات والاعمال الي الخلق ويقرر لهم كيفية الاعمال الصالحه وكمياتها
وشرائطها واوقاتها ويقوم عليهم بالزامهم بالمواظبة عليها ليحصل لهم الانقياد
علي المعبود والتذكر لنعمته واحسانه بتكررها في الاوقات ليكون وسيلة لهم
الي القرب والزلفي عند خالقهم ومعبودهم واما العلوم العقليه والمعارف
فانها وان امكن للعقل الاستقلال بها لكن مع معارضة الشك والوهم و
الخطاء والنسيان لايتم له الاستقلال بدون المعارف والمعاضد فاحتاج
ايضا الي الشخص الذي لم يتعرض له هذه الموانع ليقرر لهم الدلايل ويوضحها
ويرمي عنهم الشبه ويدفعها ويعضد عقولهم المهتديه الي الصواب منها
ليصيروا علي النهج الحق والطريق الواضح الخالي عن التردد المقرون بالجزم
ليكونوا

ليكونوا جميعا علي الاستقامة ليسلكوا جميعا صراط الله الموصل اليه ليصيروا
جميعا عنده في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي مراتبهم المتفاوته ودرجاتهم
المختلفه وكل ذلك لايتم بدون الانبياء والرسل فكان وجودهم من الضروريات
الالهيه والواجبات الحكميه وذلك هو المطلوب **الرابعة** في جواز النسخ ووجه
انه لما كانت نبوة نبينا محمد صلي الله عليه واله وشريعته مسبوقتان بالنبوات
والشرايع المتقدمه عليها فكان ثبوت نبوته وشريعته موقوفان علي نسخ ما تقدمهما
فاحتاج الي البحث عنه وهو يتفرع الي بيان حقيقته اولا ثم بيان جوازه عقلا ثم وقوعه
شرعا اما **الاول** فنقول النسخ في اللغة جاء بمعنيين احدهما الابطال والازاله
كما يقال نسخت الريح آثار القوم اي ازالتها وابطلتها ومنه قولهم نسخت الشمس
الظل اي ازالته **الثاني** النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه
الي كتاب آخر ومنه تناسخ الارواح وهو انتقالها من بدن الي بدن وتناسخ
المواريث بانتقالها من وارث الي آخر واما في الاصطلاح فقد عرفه محققي الاصوليين
بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه علي وجه لولاه لكان ثابتا فقوله رفع
حكم كالجنس يشمل العقلي والشرعي وتقييده بالشرعي يخرج بذلك رفع حكم عقلي
بمثله فانه لايسمي نسخا وانما قال بدليل ولم يقل بحكم شرعي ليدخل فيه نسخ الشي
لا الي بدل فانه جايز كما جاز نسخه الي بدل مساو واخف واثقل وقوله متراخ
فايدتان احدهما لاخراج التخصيص متصله ومنفصله فانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي
لكنه غير متراخ بل جاز ان يكون متصلا به فان ذلك لايسمي نسخا والثانية يخرج
بذلك البدا الذي هو رفع الحكم قبل مضي الوقت العمل به فان ذلك غير جايز في الحكمة

لكونه يستلزم اما الجهل واما الامر بما لا مصلحة فيه وكلاهما محال لان في الحكمة
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا ليخرج رفع الحكم لا لدليل المتراخي بل لكونه جاء على
وجه الاطلاق فيكتفى فيه بالمرة ثم ارتفع بنفسه لعدم الاستمرار الامر به فارتفاعه
لا بالناسخ بل المنسوخ ما تعلق الامر به مستمرا حتى يكون لولا الدليل الشرعي الدال على رفعه
واما الثاني اعني جوازه عقلا فقد اتفق عليه اكثر العقلاء الا طائفة اليهود فانهم منعوا
جوازه عقلا والدليل على ما قلناه ان الاوامر والنواهي انما وردت لمصالح المكلفين
وجاز تغييرها بتغيير الاوقات وتغاير الاشخاص فيصير ما هو في وقت وبالنسبة
الى شخص آخر مفسدة في وقت آخر واذا تغيرت المصلحة وجب ان يتغير الامر
المتعلق بها بحسب المصلحة المتجدده فيكون حال المكلفين بالنسبة الى المكلف
كنسبة المرضى للطبيب ان يعالج المرضى في وقت بما يراه من المصلحة في كيفية المعالجة
بالادوية جاز للمكلف ان يعالج المكلفين في كل وقت وبالنسبة الى كل شخص بما
يراه من المصلحة الصالحة في الشرايع والاحكام والاوامر والنواهي وهذا هو السر الموجب
لوقوع النسخ في الشرايع والاحكام من زمان آدم عليه السلام الى ان اقتضت المصلحة
في وصول النبوة الى الشريعة المحمدية التي اقتضت الحكمة مجيئها ناسخة لما تقدمها باقية
ببقاء التكليف واما الثالث اعني وقوعه شرعا واتفق عليه عامة المسلمين وضعه
اليهود ثبت بالادله القطعيه والبراهين العقليه من ثبوت نبوة رسول الله
صلى الله عليه واله ومجيء شريعته فلو لم يكن النسخ واقعا شرعا للزم التنافي بين ما
دل العقل عليه وبين ما ثبت من الشرايع السابقه فوجب رفع التنافي باعتقاد
وقوع النسخ في جميع الشرايع السابقه على هذه الشريعة ليتم الدليل على ثبوتها عقلا
واما

واما الدليل اليهود فقد احتجوا على منع وقوع النسخ بوجوه ثلثة الاول ان الاوامر
الناهيه السابقة ان كان مصلحة استحال الامر به الثاني انه ثبت حقيقة نبوة
موسى وصحة شريعته فهو اما ان يكون قد بين دوام شرعه او انقطاعه او لم يبين شيئا
ومن الاول يلزم بطلان النسخ ومن الثاني يلزم وجوب وجود نقله لكنه لم ينقل
ومن الثالث يلزم الاكتفاء في شرعه بالمرة الواحدة وذلك لم يقل به احد الثالث
انه قد ورد عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا والتمسك به
على التابيد يقتضي وجوب دوام شرعه لعدم الفرق بين السبت وغيره من الاحكام
والجواب عن الاول انا نختار ان الامر الاول كان مصلحة لقولكم فيستحيل
نسخه قلنا لا نم ذلك فانه اول المسئلة فقد بينا جواز النسخ عقلا لجواز تغيير المصلحة
بتغيير الوقت وانما يستحيل نسخه لو كان ذلك على سبيل البدا لكنا لا نقول بذلك
بل نوجب في النسخ التراخي المستلزم لجواز تغير المصالح فتغير الامر بتغيرها وعن الاول
انه جاز ان يكون قد بين انقطاع شرعه ولم تنقلوه لانقطاع تواتركم او نقلتموه وجحدتم
وقوعه مكابره وجاز ان لا يكون قد بين شيئا ولا يلزم الكتفى من شرعه بالمرة لان الامر
المطلق المقترن بالقراين لا يرتفع بنفسه وانما لم تبين اتكالا على ما ياتي من الدلائل على
حصول الشرايع الوارده بعده فترك البيان للاستغناء عنه واما الثالث فلانه من الاحا
ديث المختلفة التي لا اصل لها فانه قد نسبت اختلافه الى ابن الراوندي ولو سلم وقوعه
من الاخبار الاحاد التي لا يصح التمسك بها في الدلائل العقليه ودعوى تواتره لم
يثبت لانقطاع تواترهم في واقعة بخت نصر فات قتل اليهود الا من شذ منهم ولهذا
تفرقوا في البلاد ومما يدل على انقطاع تواترهم اختلافهم في التوراة فانها على ثلث نسخ

مختلف بينهم ولو سلمنا تواترهم فانه لا يدل على المدعي لان التأبيد لا يدل على الدوام
بل انما يدل على تطاول المدة وذلك لا ينافي النسخ ويدل على ذلك في تواترهم في الا
حكام موقتة بالتأبيد ثم نسخه منها قولهم فيها ان العبد يستخدم سبع سنين
ثم يعرض عليه العتق فان ابا ثبت اذنه واستخدم ابدا ثم جاء بعد ذلك فيها يستخدم
العبد سبع سنين ثم يعتق قال ٢ ٢ ٢ الاول في نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه واله بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله لانه ظهر المعجز على يده كالقرآن
وانشقاق القمر ونبوع الماء بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الزاد القليل وتسبيح
الحصا في كفه وهي اكثر من ان تحصى الى آخره اقول لما اشرنا الى المقدمات
السالفة التي كانت تمهيدا لاثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وجب الان
الشروع في تقرير الاستدلال على ثبوت ورسالته بطريق البرهان القطعي الدال
الدال على انه نبيا حقا ورسولا صدقا وتقرير الاستدلال ان يقال نبينا محمد صلى الله
عليه واله حقا ورسالته صدقا لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده عقيب دعواه
وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو صادق ينتج ان نبينا محمد صلى الله عليه
واله صادق في الرسالة وهو المطلوب وقد اشتمل صغرى هذا الدليل على دعويين
احدهما انه ادعى النبوة والثاني انه ظهر المعجز على يده عقيب دعواه وكبراه موجبة
كلية فنتيجته موجبة كليه فانها وان كانت شخصيه باعتبار كون الصغرى كذلك
الا ان الشخصيه عندهم تجري مجرى الكليه فلا بد من هذا الاستدلال من تقرير هذه
المقدمات الثلاث اما الاولى اعني قولنا انه ادعى النبوه فهي من المقدمات الضرورية
لان دعواه النبوة من المعلوم بطريق التواتر الذي افاد العلم يقينا الا لا يشك
احد

البنوه فيكون صادقا والا
لزم ... المكلفين با
لقبيح فيكون محالا ...

احد من الخلق ممن جحد رسالته او اقر بها انه ظهر بمكة رجل قرشي هاشمي
اسمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب وانه ادعى النبوة والرسالة من بين
رجال العرب وانه لم يدعها في زمانه غيره ونقل ذلك واشتهر فلم يجحده احد
واما الثانية اعني انه اظهر على يده المعجز عقيب دعواه فيحتاج بيانها الى امرين
احدهما بيان حقيقة المعجز وتعريفه بطريق الحد والرسم والثاني بيان وقوعه
على يده اما الاول فنقول ان المعجز في اللغة مشتق من العجز او من التعجيز
بمعنى انه يعجز غيره عن فعل مثله واما في الاصطلاح فعرفوه بانه الامر الخارق
للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدي المتعذر على الخلق الاتيان بمثله
وانما قال هو الامر ولم يقل فعل ليشمل الاثبات والنفي فالاثبات كقلب العصا
حية والنفي كتعجيز القادر على حمل الكثير عن حمل اليسير وكتعجيز العرب عن معارضة
القرآن واعتبروا اخراق العادة ليخرج بذلك الامور العاديه وهي جميع العلوم
الثابته بطريق العادة فان الاحتجاج بها لا يسمى معجزا ولا يثبت بها حجة لكونها
اجرى العادات الواجبات الحكمية الواجب دوامها واما خرقها فانه انما يجوز مع
الاشتمال على المصالح الكلية فلهذا اعتبروا خرق العاده ليكون دالا على الصدق
واعلم ان خرق العادة في الشي قد يكون باعتبار جنسه كقلب العصا حيه وقد يكون
باعتبار شخصه كقلع مدينة فانه وان كان القلع في جنسه ممكنا الا انه باعتبارها
دا الشخص غير ممكن باعتبار العادات واما قلب العصا حيه فانه متعذر في
جنسه باعتبار العادة واما باعتبار مطابقة الدعوى فلانه لولاه لما دل على
الصدق بل كان دلالة على كذب المدعي اولى بناء على جواز وقوع خرق العادة على

عكس دعوي الكتاب كما وقع لمسيلمه واضرابه من اهل الدعاوي الكاذبه فان تفل
في بير قليلة الماء فغار ماؤها بالكليه ودعوي لاعور بردعينه العميا
فعميت الصحيحه فهذا فيه خرق العادة على عكس دعوي المدعي وقد وقع الخلاف
علي جواز وقوعه في الحكمة فذهب جماعة من المعتزله الي منع وقوعه في الحكمة لان
اذا كان المقصود منه تكذيب المدعي لم يحتج في ذلك الي خرق هذه العادة المستمره بل
يكفي في تكذيبه عدم ظهور شي علي يده وقال جماعة بجوازه فانه ما ظهر في التكذيب لجواز
ان يدعي التاخير الي وقت آخر فلم يضطر الحاضرون الي تكذيبه فاما اذا كذب بنقيض
مراده اضطر الحاضرون الي تكذيبه قطعا فكان خرق العادة علي جايز علي القاعدة من
اشتماله على مصلحة كلية وهي اظهار تكذيب هذا المدعي ليامن الناس من الامتنان
بمتابعته فلهذا اعتبروا في المعجز كونه مطابقا لدعوي المدعي ليتحقق له الصدق و
تطمئن القلوب للانقياد الي تصديقه وقوله المقرون بالتحدي ليخرج بذلك
الكرامات والارهاصات ويعني بها الامور الخارقة للعادة الواقعه علي يد من
اراد الله اظهار كرامته وظهور فضله ويصح ظهورها علي يد الاولياء من اهل
خاصته علي ما اختاره المحققون من المتكلمين والحكماء ومن منع من جواز ظهور
الكرامات علي يدي الاولياء كذبه العقل والنقل وكيف ينكر ذلك وقد قال الله تعالى
في حق مريم انا لك هذا قالت هو من عند الله وقوله وهزي اليك بجذع النخلة
تساقط عليك رطبا جنيا وامثال ذلك في السنة المتواترة كثيره واما الارهاصات
فهو الامر الخارق للعادة الظاهر للابد ان يقرب ظهور نبي او ولي والمصلحة
فيه استعداد الخلق وتهيئهم للشبهه عن سنة الغفلة كما في قصة الفيل

الفيل الواقع في مولد النبي صلي الله عليه واله كانشقاق ايوان كسري وغور بحيرة
فارس وخمود النيران بها وامثال ذلك فان هذه وامثالها لا يطلق عليها
اسم المعجز والتحدي في اللغة المماراه يقال تحدي فلان اي ماراه واما في الا
صطلاح بقول النبي لامته تعالوا ياتوا بمثل المعجز الظاهر علي يده من لم يصدقني في دعوي
النبوه والرساله فلياتي بمثل فعلي ليقوم الحجة عليهم فانهم اذا عجزوا عن الاتيان
بمثله علموا انما ظهر علي يده ليس من فعل القوي البشريه الا لو كان كذلك لامكن
حصوله منهم لمساواته لهم في كونه بشرا فعجزهم عن المقاومة بالاتيان بالمثل
يضطرهم الي تصديقه لما حصل في عقولهم من العلم بكون ذلك الظاهر علي يده فعل
الله فعله علي يده لغرض تصديقه ومن صدقه الله يجب تصديقه وهذه مقدمات
ضروريه مركوزة في جبلة الخلق ومن هذا يعلم فايدة ظهور المعجز والحكمة
فيه وانحصار طريق العلم بالنبوه وصدق مدعيها في ظهوره لعدم طريق
آخر غيره وكان من جملة شرايط النبوة وموسساتها وقولهم المتعذر علي
الخلق الاتيان بمثله هو نتيجة جملة التحدي وفايدته فانه بالتحدي يظهر
معرفة تعذر فعله عليهم وهذا القيد يخرج ما فعله السحرة والكهنه واهل الشعبذة
واضرابهم ممن يفعل الافعال الغريبه الذي يظهر فيها خرق العوايد المالوفة
المذكوره في طباع عوام الخلق وممن ليس لهم ممارسة العلوم فان افعال
هولاي وان شابهت المعجز بالنسبه الي اذهان عوام الخلق الا انها تتميز
عنها بوجوب تعذر فعل المعجز علي جملة الخلق بخلاف الامور المذكوره فانها
لا تتعذر علي جملة الخلق لوجود هذه العلوم بجميع من يمارسها ومن له وقوف علي

غوامضها فياتي بمثل ذلك الفعل او بما هو اغرب من فعله واعجب وبذلك يندفع
دعوى المثبتين بالسحر ولهذا قالوا الفقهاء يجب تعليم السحر على الكفاية
لدفع المتنبين بالسحر فان ذلك مصلحة عامة كما وجب دفع الشبهه على الكفاية
حراسة للدين على شبهه المبطلين له والمنتحلين فيه فبهذا يعرف الفرق بين
المعجز وتلك العلوم الغريبة فان المعجز يتعذر فعله على جميع الخلق ولا كذلك ما يحصل من
هذه العلوم واما الثاني اعني وقوع المعجز على يد نبينا محمد صلى الله عليه واله وظهوره على
يده عقيب دعواه فذلك من الامور المعلومه بطريق التواتر المفيد للعلم اليقيني فان
جميع المسلمين على كثرتهم واختلافهم في المواطن والازمنه وكثرة انتشارهم في
مجمعون على نقل المعجزات الكثيرة حتى انهم ضبطوا ما ينيف على الالف وهي وان لم
يكن احادها متواترة لكنها متواترة المعنى المقصود منها واحد وهو انه قد ظهر على
يده المعجز المحقق فيه شرايط الاعجاز الداله على صدقه في دعواه والتواتر المعنوي
اقوى من التواتر اللفظي فان قلت ان هذا التواتر لو كان حاصلاً لوجب عموم العلم بجميع
بما في حال دعوته وليس الامر كذلك بل التواتر مختص بالمسلمين لان غيرهم
ينكرون ذلك ولم يحصل عندهم التواتر واذا كان التواتر من الامور
الضرورية وجب اشتراك العقلاء فيها لان العلوم الضرورية لا تختص بما
حد قلت من شرط افادة التواتر للعلم انه لا يسبق شبهة الى سامع النقل
مثبته لنقيض ما افاد النقل فان حصول هذه الشبهه وسبقها الى
اذن السامع تمنع من قبول السماع ذلك النقل واعتقاد صحته لسبق
الشبهة المانعه لان الحق والباطل لا يجتمعان في محل واحد وهذا هو

لمانع

لمانع من حصول التواتر وافادته العلم لخصوم المسلمين ومسئله دعوى
الامامه تواتر النص على امامة علي ابن ابي طالب بعد النبي صلى الله
عليه واله بلا فصل مع مخالفة اهل السنة لذلك وانكار وقوع ذلك
النص مع كونه عندخصمهم من العلوم الضرورية فلم يشترك الفريقان
فيه لسبق الشبهة الى افهام اهل السنة الدالة على حقيقة امامة
ابي بكر فلم تقبل اذهانهم سماع ذلك النص ولا حصل لهم منهم نقله بطريق
التواتر لمنع الشبهة السابقة من افادته العلم لهم في الحكماء والاصوليين وقد
اشار المصنف الى ذكر معجزات ظهرت على النبي صلى الله عليه واله الذي نحن بصدد
اثبات الدلالة على نبوته فذكر منها جمله يسيره يستدل بها على الباقي فانه
قد يستدل بالقليل على الكثير فمن ما ذكره القران العزيز فانه لا ريب في انه
الكتاب الذي جاء به النبي صلى الله عليه واله لانه بالضرورة لم يعلم من غيره باتفاق الكل وانما علم منه صلى الله عليه واله فهو معجز قطعاً لان حد المعجز المشار
اليه فيما سبق متحقق فيه فانه لا ريب في انه لم يات في كلام العرب ما يحاكيه
او يماثله او بعض منه او يقاربه في المعنى والاسلوب والتركيب وحسن الفصاحة
والبلاغة لكونه على فن غريب من فنون كلام العرب لم يعهد احد منهم من آية
في شي من كلامه فاشابه الفن الذي يشتمل عليه هذا الكتاب ولو وجد
في اساليب الكلام العرب على اختلافها وتنوعها ما يكون مقارناً لاسلوبه
واما كل له بوجه من الوجوه واذا كان كذلك اعلم انه خارق للعادات
العربي كلامهم وانه قد امتاز بحالة غريبة لم منهم ولا كونه من جنس كلامهم

مقام

وجه اعجاز القرآن

في مفرداته وتراكيبه واما كونه مطابقا للدعوى فلاشتماله على تصديق
من اتى به وتعريف اوصافه ومحامده والثناء عليه والمدح له بصفات ا
لتعظيم والتبجيل وكل ذلك دال على انه مطابق لدعواه مصدقا له فيما نحله
وعزاه الى الله عز وجل من انه رسول من عنده الى من خاطبهم بالخطابات
المذكورة فيه مع ان الخطاب المذكور فيه عام بجملة الخلق العربي منهم والعجمي
والاسود منهم والابيض واما اشتماله على التحدي فذلك ظاهر فيه فانه
تحدى فيه العرب العربا وطلب منهم الاتيان بمثله ثم بمثل عشر سور منه
ثم بسورة واحدة منه فعجزوا عن ذلك بيانه انه لما اتى بهذا الكتاب خيرهم
بين متابعته والاقرار بنبوته ورسالته او معارضته بمثل شي بمثل شي منه
او محاربته فاختاروا المحاربة ولم ينقادوا للتصديق والالتجاء الى الحرب وا
لشقاق الذي يحصل به ذهاب الانفس ونهب الاموال وسبي الذراري
والنساء وتركوا المعارضة وفي ذلك دلالة واضحة واية بينة على عجزهم عنها اذ لا
لعاقل لا يختار الاصعب على الاسهل الا لعجزه عنه فعدولهم عن المعارضة الى
المحاربة دليل على عجزهم عنها هذا مع انهم كانوا من اهل الفصاحة والبلاغة
والاشعار والخطب والمحاورات والاجوبة متمكنين من مفردات الا
لفاظ وتراكيبها وفي ذلك دلالة على اشتمال هذا الكتاب على تمام الاعجاز
وكونه ذا علاء رتبته ومنه يعرف اشتمال القرآن على القيد الرابع اعني كونه
متعذرا على جميع الخلق الاتيان بمثله فقد تم حدود المعجز فيه وكان معجزا
وصدر المص بذكره لكونه المعجز الباقي على مر الدهور والاعوام غير من

المعجزات

المعجزات المذكورة فكان وجودها مختص بوقت ظهورها فلم تبق على طول
الازمان بخلاف هذا الكتاب العزيز فانه المعجز الباقي والاية الظاهرة
والحجة الواضحة القائمة بجميع مهام الخلق وجملة ما يحتاجون اليه في
امور دينهم ودنياهم ومعاشهم ومعادهم وجميع الوقائع التي تعرض
لهم من زمان دعوته عليه السلام الى آخر زمان التكليف لا يخلق بكثرة الرد
اليه ولا يزداد ترددا الا اجلالا وبها حلاوة وطراوة وهذا وجه اعجاز ثابت
فيه فان ما عداه من الكلام لا يكون بهذه المزية بل يخلق بالترداد اليه في
ادنى وقت واما انشقاق القمر فانه من المنقول بالتواتر بين الامة بحيث
لم ينكره احد منهم وسببه ان قريشا لما رأوا من معجزاته صلى الله عليه واله ما بهر
عقولهم نسبوها الى السحر فقالوا ان محمدا عالم بالسحر فاتفقت كلمتهم على ان
الامور السماوية لا يؤثر فيها السحر فطلبوا عليه اية منها ليظهر لهم عجزه وا
نقطاعه فاقترحوا عليه انشقاق القمر فغاب في جيبه فخرج كل نصف من
كم من اكمامه كما اقترحوه ثم اعرض النصفان الى السماء فصارا قمرا كما كان واعين
الكل منهم شاهدة معجزين متحقق فيه شرائط المعجز واما نبوع الماء من بين
اصابعه فمن الروايات المشهورة والاخبار المروية في كتب السير نقلها ثقات
العلماء من اهل الاسلام وذلك انه صلى الله عليه واله كان في بعض غزواته فعز
عليهم الماء فشكا اليه اصحابه العطش فطلب شي منه فاتى بقدح ما ملا
كفيه فنبع الماء من اصابعه عيونا متفجرة حتى ملا وامنها العطشون وا
لقصاع والقرب وروي العسكر بجملته ورويت دوابهم وهذا معجز لم يلحقه

مثله بالاعجاز فان ظهور الماء قد وقع لكثير من الانبياء الا انه انما كان من حجر
او ارض وذلك من المالوفات الطبيعيه واما ظهوره من بين الاصابع الذي
هو لحم ودم وعصب وعظام فمن اغرب الغرايب واعجب العجايب التي لم يحصل
غيره منها فكانت في خواصه وفي ما تفرد به دون ساير الانبياء واما اشباع
الخلق الكثير من الزاد اليسير فقد نقل اهل السير انه لما نزل قوله تعالى
وانذر عشيرتك الاقربين قال النبي صلى الله عليه واله لعلي ابن ابي طا
لب عليه السلام اجمع لي بني عبد المطلب وكانوا يومئذ اربعين نفسا
فقدم لهم فخذ شاه وقعب من لبن فاكلوا اللحم حتى شبعوا وشربوا
من اللبن حتى اكتفوا واللحم بحاله فقال ابو لهب كاد ان يكون محمد قد
سحركم في طعامه فتفرقوا في ذلك اليوم وجاءهم بما اتى في اليوم الاول فلما
فرغوا عاد ابو لهب الى كلامه فتفرقوا فجمعهم في اليوم الثالث وعمل كالاول ولبن
فلما فرغوا سبق النبي صلى الله عليه واله ابي لهب بالكلام وقال يا بني عبد
المطلب ان الله قد بعثني الى الخلق كافة واليكم خاصه فهل لكم في كلمتين خفيفتين
تسودون بهما في الدنيا والاخرة تملكون بها العرب خفيفتين في اللسان
ثقيلتين في الميزان هما شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
فسكتوا ولم يجبه احد منهم بشي فقال ايكم يصدقني ويوازرني ويقوم
بنصرتي واجعله الخليفه من بعدي فسكتوا باجمعهم فقال علي ابن ابي طالب
فقمت وكنت يومئذ اصغر القوم سنا واحمشهم ساقا وارمصهم عينا
فقلت انا يا رسول الله اصدقك واوازرك وانصرك فاشار اليه ان اجلس يا علي

بعلى

فجلس ولما عاد النبي صلى الله عليه واله مرة ثانيه فسكتوا فقام علي فعاد الى ما
قال اولا فقال النبي اجلس ثم عاد الكلام ثالثه فسكتوا واجابه علي بمثل
جوابه في الاولتين فقال له رسول الله صلى الله عليه واله نعم انت وزيري
وناصري ومعيني وخير من اخلفه ثم بايعه بحضرة القوم وكان ذلك اول نص
وقع منه لعلي ابن ابي طالب عليه السلام قال الراوي وقام وهم يتضاحكون
ويقولون اسمع لابنك واطع فانه قد امر عليك واما تسبيح الحصا في كفه
فذلك في الاحاديث المرويه بين اهل السيره فانه صلى الله عليه واله كان
اذا قبض الحصا في كفه يسبح ويحمد ويهلل ويكبر وصار في يده كالعجين وذلك من
المعجزات الظاهره وكان ياخذ الحصا فيطبع بها بخاتمه فيبقى اثره فيها وكان لحبابة
الوالبيه حصاة اتت بها اليه فطبع فيها بخاتمه وقال يا حبابه من جلس في مجلسي (الوالبيه خ)
مجلسي هذا وطبع هذه الطبعه فهو صادق قال الراوي فجاءت بها بعد وفاة
النبي الى ابي بكر فسالته ان يطبع في الحصاة بخاتمه فقال لها يا حبابه
انا لا ادعي النبوه وهذا من خواص الانبيا فقالت فجيت بها الى علي ابن ابي
طالب فطبع فيها بخاتمه في موضعين فقال يا حبابه وجيت بها الى الحسن فطبع
بها بخاتمه قالت وجيت بها الى الحسين فجعل خاتمه بجنب خاتم اخيه قال
وجيت بها الى علي بن الحسين وكنت لعمري من العمر مائه وعشرين سنه وكان
عليه السلام يصلي فسبح الي فاومى بيده الى فرد الله علي شبابي فلما انفتل
من صلوته قال لي يا حبابه هاتي الحصاه فناولتها له فطبع فيها بخاتمه قالت
وجيت بها الى الباقر عليه السلام والصادق والكاظم والرضي وتوفيت في زمانه الى (صح)

غير من المعجزات ولولا خوف الاطالة لاشرنا الى جملة منها واما الكبرى في القياس وهي المقدمة الثالثة من مقدمات الدليل اعني قولنا كل ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبيا حقا ورسولا صدقا فالاستدلال على ان ثبوتها بطريقين

احدهما طريق المعتزلة وهو ان المعجز لما ثبت انه يجب ان يتعذر على جميع الخلق الاتيان بمثله وجب ان يكون من فعل الله عز وجل فعله لغرض تصديق النبي في دعواه ومن صدقه الله تعالى فهو صادق لاستحالة ان يصدق الله تعالى الكذب لما ثبت ان تصديق الكاذب قبيح عقلا وان القبيح مستحيل على الله عقلا فانتفت الضرورة بكونه صادقا وهو المطلوب

والثاني طريق الاشاعرة وهو ان المعجز لما كان من فعل الله وكان خارقا للعادة وتغييرها انما يكون لامر متجدد لان الله تعالى اجرى عادته بخلق المسببات عقيب اسبابها فقالوا انه ادعى شخص كوزير السلطان مثلا ان جعله السلطان حاكما ومتصرفا في الرعية والبلاد وادعى ذلك لنفسه فطلب منه الناس ما يدل على صدقه فطلب من الملك ان يغير من عادته شيئا كان ينزل من على سريره بمشهد الخلق ولم يكن ذلك من عادته او يضع التاج على راسه وامثال ذلك مما لم تجر عادته به فخالف عادته عقيب طلب ذلك الشخص ويكون ذلك منه فانه يجب بطريق العوايد ان يضطر الحاضرون الى تصديق ذلك الشخص والكلام كذلك من غير فرق **قال** الثاني

في وجوب عصمته العصمة لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك لانه لولا

ذلك

ذلك لم يحصل الوثوق بقوله فتنتفي فايدة البعثة وهو محال **اقول** لما فرغ من الاستدلال على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله شرع في ذكر الصفات التي يجب ان يكون عليه السلام موصوفا بها بل ويجب اتصاف جميع الانبياء والرسل بها فمنها العصمة وهي في اللغة بمعنى المنع قال الله تعالى سآوي الى جبل يعصمني من الماء اي يمنعني ومثله قول الشاعر

ويوم كيوم البعث ما فيه حاكم ... ولا عاصم الا القنا ودروع

اي لا مانع فيه الا القنا والدروع واما في الاصطلاح فقد عرفها المصنف هنا بما عرفها به اهل الكلام وقالوا انها لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته عليهما وبيان ذلك انهم قالوا ان المعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة لساير المكلفين لكونه من جملتهم فالالطاف الواجبة لهم الى فعل ما كلفوا به الانبياء يشاركونهم فيها لكونهم من جملة المكلفين ثم يختصون دون سايرهم بلطف زايد اوجبه الله لهم زيادة وصفهم بالنبوة والرسالة فانهم لما وجب اتصافهم بهما وجب اختصاصهم بما فيه مزيد يميزهم بها عن رعاياهم وذلك اللطف الزايد هي العصمة فهي لطف وذكر اللطف كالجنس يشمل ساير الالطاف وعرفهم بفعل يفعله الله بهم فيه دلالة على ان هذا اللطف المسمى بالعصمة هو امر كسبي حصل من كسب المتصف به بواسطة رياضة او مجاهدة او تهذيب اخلاق بل هو موهبة من الله منحه منه من خصهم به لا بواسطة من رياضة

خصهم به بمحض العناية وطريق المحبوسة لا يكتسب لهم فيه ولا تعمل وقوتهم
بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية كالفصل
يتميز به هذا اللطف عن ساير الالطاف الحاصلة لغيرهم لا يوجب
منهم عن ترك الطاعات وفعل المعاصي كما يوجب هذا اللطف للانبيا
والرسل اذ لو لم يكن هذا اللطف موجبا لهم ذلك لما كان به مزية لهم
على غيرهم ثم ذلك المنع لا يبلغ حد الالجاء والاجبار الرافع للقدرة والا
ختيار كما هو مذهب المصر والتابعون من المعتزلة فان هذا اللطف لو
يبلغ في المنع الى حد يمنع القدرة والاختيار عنهم لزم ارتفاع تكليفهم
لما عرفت ان التكليف منوط بالاختيار بحيث يكون المكلف ممكنا من
الفعل والترك معه وحينئذ يرد السوال بانه اذا بقي الاختيار الذي
معناه التمكن من فعل المعصية وترك الطاعة لم يحصل معنى المنع فلم يكن
هذا اللطف مانعا لهم كما في ساير المكلفين فيكون من جملة الالطاف المقربة
فاي مزية في هذا اللطف حصلت للانبيا على غيرهم اجيب بان المنع
المذكور وان كان لم يبلغ حد الالجاء لا يخرجه ذلك عن كونه مانعا ولا
يحصل بذلك المساواة بين الانبياء وساير المكلفين لان الالطاف
المقربة للمكلفين لا تمنع في حقهم القدرة والارادة واما هذا اللطف
المختص بالانبياء المسمى بالعصمة فانه انما يمنع الداعية دون القدرة
فيبقى معها الاختيار المنسوب الى القدرة ويرتفع الوقوع المشروط با
نضمام الداعية الى القدرة فالمعصوم قادر على ترك الطاعة وفعل ا
لمعصية

المعصية الذي هي معنى الامكان الذاتي ويمتنع منه وقوعها لانه لا داع
له اليهما فباعتبار الامكان يتحقق القدرة التي هي مناط التكليف ا
لمستلزم للمدح والذم والثواب والعقاب وعد باعتبار الداعية وعدم
وجودها يمتنع وقوعها منه امتناعا غيريا والامتناع يجامع الامكان
الذاتي ولا ينافيه وهذا التوجيه حسن لكنه انما يتم على القول بمغايرة القدرة
والارادة وان الداعية الناشية عن الارادة ليست جزء من مفهوم القدرة
ولا داخلة في مفهومها بناء على ان القدرة هي الصفة التي بها يمكن الفاعل من
الفعل عند انضمام شرايط التاثير اليها فانه على هذا المذهب يتحقق الفرق
بين مفهوم القدرة ومفهوم الداعية بحصول المغايرة بينهما ويتم وجود احد
هما بدون الاخر واما من يقول ان الداعية جزء من مفهوم القدرة ويفسر القدرة
بانها الصفة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فلا يتم الفرق بين القدرة والداعية
ولا يحصل المغايرة بينهما فلا يصح المنع في هذه المسالة من باب مفهوم القدرة
فلنطلب من هنالك هذا كله بناء على مذهب المعتزلة القايلين باختيار العبد
وان افعاله بمباشرته مستندة الى قدرته وارادته واما على مذهب الاشاعرة
القايلين بان لا موثر في الوجود الا الله وان العبد مجبور على افعاله فلا يحتاج
الى العصمة الى العبد الاخر وقد صرح بذلك شيخهم ابو الحسن الاشعري فقال
ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بفعل المعاصي ولا ترك الطاعات بناء على ما
اختاره من نفي اسناد افعال العباد اليهم هذا تحرير ما ذكره الفريقان في
معنى العصمة واما اهل الحكمة فقالوا ان العصمة هي الملكة المطلقة وتقرير مذهبهم

قالوا لما اقتضت العناية الالهية وجود الاشخاص الكاملة الذين حق
لهم السفارة والوساطة بجمعهم بين صفتي التجرد والتعلق وكان
وجودهم من الضروريات التي لا يتم النظام الا به وجب ان يكون محل جميع
الكمالات النفسانيه والبدنيه والخليقه والخلقيه فكان ذلك محيطا
بجميع الصفات الكماليه والاخلاق المرضية فوجب ان يكونوا اهل العدالة
المطلقة التي يلزمها حفظ النسب الواجبة مراعاتها في الكل ليقوم بذلك
العدل في عالم الكون والفساد كما هو قايم في العالم العلوي وحيث كا
نت مجمع هذه الكمالات بانواطها في جبلتها بسبب عموم دايرتها الو
احاطتها لما هو مقتضي الاستوي بين كل صفتين فكانت العصمة هي و
العداله المطلقة فبينهما ارتباط لا ينفك احدهما عن الاخري فلا بد منهما في
الشخص الكامل والا لم يكن كاملا وكماله ضروري لكونه المظهر التام للكمال
الالهي لانه خليفته والخليفة يجب ان يكون مناسبا للمتخلف والا لم يكن
خليفة عنه هف ولما كان الكمال الالهي غير متناه وجب ان يكون للخليفة
الكمال اللايق به بحسب ما يقتضيه قابليته واستعداده ولهذا قالوا ان
متعلق هذا الصفة بجودة واستعدادها الشخص لقبول فيض الكمال
عليه حتي يكون مستحقا لاداء الكمال وتبليغه الي اهل النقص عنه ليفيض
واحد منهم ما يقبله بحسب استعداده وليس متعلقها الاداء والتبليغ كما
هو مذهب اهل الكلام فان ذلك كلام من لا يتحقق له ولا معرفة له باحوال ال
لولاية التي هي مبدا النبوة والرسالة التي هي مستلزمة الاداء والتبليغ فا
لعصمة

فالعصمة بحيث سبقها عليهما وطعا الوجوب تقدم الاستعداد المستلزم
لفيض مرتبة الولاية التي هي مرتبة القرب الي الله المستلزم الافاضة
والاستفادة منه ومن متوليي حضرته بمحض عناية ومرتبة محبوبية
الموجب ذلك لاصطفايهم واختيارهم علي جملة الخلق فوجب ان يكونوا
موصوفين بالاخلاق الالهيه متحلين بالكمالات الربانيه قايمين
في مقام في محض العبوديه لتكون عبوديتهم مظهر لساير العبوديات
فهم اهل الموافقة له في الاقوال والافعال والصفات والاخلاق وا
لكمالات فلا يحبون الا ما يحب ولا يكرهون الا ما يكره وهذا هو معني
المطلقة المسماه بلسان الشرع العصمة فوجودها في الانبياء والاولياء
من الضروريات وهذا هو محض التحقيق الذي عليه مدار العصمة وما
وقع فيها من الاختلاف من اهل الكلام فانهم قد اختلفوا في كيفية اتصاف
الانبياء بها فقال جمهورهم انه لا يجب اتصافهم بها الا بعد البعثة
والرساله واما قبلهما فلا يجب اتصافهم بها بل جوزوا عليهم وقوع
جميع الذنوب والمعاصي قال جماعة منهم تجوز بعثة من كان كافرا بعد
نبوته من الكفر ثم منهم علي ان متعلق العصمة انما هي الاداء وا
لتبليغ لان المقصود منه انما هو ذلك فوجب ان تكون العصمة في و
حصوله ثم اختلفوا في معني العصمة التي شرطوها في الاداء والتبليغ فقال
بعضهم ان الواجب عصمة من الكذب فيما يؤديه عن الله تعالي دون ما
عداه وجوز بعضهم عليه الخطاء والنسيان دون العمد وخص بعضهم

بالصغاير دون الكباير وقال آخرون بجواز ان الخطاء في التاويل
كما وقع لادم من الخطاء في تاويل النهي عن الاكل من الشجرة
الوارده في النوع بجعله في الشخص فخص النهي بشخص دون
من الاشخاص وقال آخرون بجواز تعمد الكباير اذا لم يتعلق
بالاداء والتبليغ والاتفاق من الكل على جواز السهو عليه في العبادة
وفي جميع الافعال الطبيعية المتعلقة باحوال المعاش وكل هذا
المذاهب خارجة عن سنن الطريق بل الحق ما قاله اهل الحكمة
مما اشاروا اليه من متعلق العصمة انما هو الاستعداد الموجب لها
التي هي العدالة المطلقة الموجبة للمتصف بها الكمال المطلق الذي
هو به يكون قريبا من الحق بالقرب المعنوي الموجب للتخلق بالا
خلاق والصفات والافعال التي بها صار قولهم قوله وفعلهم فعله
وارادتهم ارادته وكراهتهم كراهته ونهيهم نهيه وامرهم امره
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فكيف يصح بسبب
لقتهم له في شي وهو الله تعالى يقول في الحديث القدسي لا يزال العبد
يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ورجله الذي يمشي بها
ولسانه الذي ينطق به ومن كان هو في هذه المرتبة كيف يصح نسبة
شي من القبايح اليه ومنه قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى وهذا هو تحقيق مذهب الامامية فان ذهبوا الى ان الانبياء

يجب

يجب عصمتهم عن كل ذنب صغير وكبير وعن السهو والخطا والغلط في التاويل
وغيره عن السهو في العباده وغيرها من الاقوال والافعال المتعلقة بالامور الا
خروية والدنيوية والمعاشية وغيرها من اول اعمارهم الى اخرها وقالوا ان
الانبياء والرسل يجب ان يكونوا معصومين في اربعة اشياء في اقوالهم فلا
يقولون ما ليس بحق ولا يقع منهم في فعل يخالف مقتضى العقل ولا الشرع
وفي تروكاتهم فلا فالوا حقا وفي تقريراتهم فلا يقر بحضرتهم باطل وهم سكوت
عنه وبالجملة فعصمتهم ثابتة في جميع احوالهم من اول اعمارهم الى اخرها
ولهم على ذلك دلايل عقلية ونقلية مذكورة في مصنفاتهم من ارادها
فليطلبها من كتبهم واما المصنف فادعى هنا وجوب عصمة النبي على الاجمال
واستدل عليه بدليل تقريره انه لو لم يكن النبي صلى الله عليه واله معصوما
لم يحصل الوثوق بقوله فيما ياتي باديه عن الله عز وجل لان غير المعصوم
لا يامن منه وقوع الخطا والغلط والكذب وذلك يستلزم عدم الوثوق
بجميع اخباراته لتجويز اشتمالها على ما ذكرناه فح تنتفي فايدة بعثته اذ الفايدة
المقصودة منها ليس الا الاخذ التكاليف عنه بالوسايط بينه وبين
المكلف فاذا لم يثق السامع بما يخبر به عن المكلف بتجويز وقوع الخطا
فيه والكذب والسهو لم يحصل طمانينة في ذلك الذي اخبر به وهو عين ما
جاء به عن الحق فلا يتبعه المكلف ولا ياخذ به لتجويزه انه غير المكلف به فلم
يحصل المقصود الذي جاء به الله لان المقصود انما هو اخذه عنه وقبوله
اخباره وذلك غير حاصل ح فلم يتم الغرض وذلك قبيح على الحكيم لما يلزم

منه المناقضة التي هي عين السفه والعبث تعالى الله عنهما وهذا الحج
لازم على تقدير عدم العصمة فوجب تحققها وهو المطلوب وهذا الدليل انما
على وجوب عصمة وقت الاداء والتبليغ وفيما دونه وبلغه ولا دلالة فيه
على وجود عصمة في غير ذلك وانما اقتصر على ذكره هنا لكونه موضع الوفا
ق حتى ان مخالفوه موافقون على ثبوت العصمة في الاداء والتبليغ وما
يتعلق بهما فما استدل به تام بالنسبة الى هذا المدعي واما الاستدلال
على دعوى الامامية اعني اثبات العصمة على الاطلاق فاشار اليه المص
في البحث الاتي وسياتي تقريره ان شاء الله تعالى **قال** الثالث
انه معصوم من اول عمره الى آخره لعدم انقياد القلوب الى طاعة من عهد
منه في سالف عمره انواع المعاصي والكباير وما تنفر النفس منه **اقول**
اشار المص في هذا البحث الى تحقيق ما هو مذهب الامامية في العصمة السابق
ذكره فيما مضى من البحث الذي قبل هذا فانهم ذهبوا الى ان الانبياء
والاولياء تجب لهم العصمة من اول اعمارهم بل حين ولادتهم عن كل ذنب
صغيرا وكبيرا سهوا وعمدا غلطا وخطا فيما يتعلق بالاداء والتبليغ وغيرها
من افعالهم الطبيعية وغيرها الدينية والدنيوية وقد تفردوا بهذا المذهب
دون باقي فرق المتكلمين ولم يوافقهم عليه احد الا اهل الحكمة القايلين
بوجوب ثبوت العدالة المطلقة لجميع اهل الولاية من الانبياء والرسل
واوليائهم وتابعيهم على قدم المحبة ونور اليقين والامامية احتجوا
على حجج عقلية ونقلية مذكورة في مصنفاتهم وقالوا ان القران العزيز
ناطق

ناطق بذلك صريح في قوله عز من قايل في قصة يحيي خذ الكتاب بقوة واتيناه
الحكم صبيا واراد النبوة المقتضية للولاية والخلافة عن الله في خلقه فوجب
ان يكون حاكما ونبيا في حال صبائه وكلما كان النبوة موجودة كانت تابعة
لها لان النبوة والحكم والولاية توجب الاداء والتبليغ وهو يوجب العصمة
باجماع الكل وكذلك ما ذكره تعالى وقصه في مولود عيسي وكلامه في المهد لما
جاءت تحمله الى قومها كما حكاه في قوله تعالى فاتت به قومها تحمله قالوا
يا مريم انا لك هذا تعجبا منه كيف وقعت الولاية منها مع عدم الزوج فنسبوها
وتهموها بما لا يجوز على مثلها فاشارت كما حكاه تعالى فاشارت اليه اي امرتهم
تهم نسبوا له كما حكاه تعالى فقالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا فاجابهم
المولود الذي في مهده الذي حكاه عنه قال اني عبد الله اتاني الكتاب و
جعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما
دمت حيا فان ذلك دلالة واضحة على ان عيسي عليه السلام في حال كونه
في المهد في وقت ولادته اتاه الله الكتاب وجعله نبيا وجعله مباركا
واوصاه في وقت الحال بما اوصي به اهل نبيته واوليائه فوجب ان تكون
هذه الصفات ثابتة له من حين صغره الى اخر عمره فوجب ان يكون موصوفا بالعصمة والعدالة المطلقة لكونه محافظا بداير الولاية كما لا يخفى
لاحد ان يكابر لكل في حقه لما في انكاره من مخالفة نص الكتاب العزيز
فاذا ثبت هذا ليحيي وعيسي وجب ثبوته لساير الانبيا والرسل
والاولياء لعدم القايل بالفرق ولانهم في الحقيقة شي واحد لا تفاوت

بينهم في نيل درجة الولاية بمحض العناية وصفو المحبوبية الموجب ذلك لولا يتهم
وانما يتفاوتون في المعارج باعتبار تفاوت استعداداتهم الخاص فوجب باعتبار
الاصول ان يثبت لجميعهم ما ثبت لواحد منهم بما هو معتبر في تحقيق
مطلق الولاية التي هي مقتضي حقيقتهم ومطلق النبوة التي هي مقتضي صفة
الملكية التي هي لهم ورسالتهم التي هي مقتضي بشريتهم فلا تفاوت بينهم
في هذه الدرجات الثلث التي هي السبب في تعلق الحكمة الالهية والعناية
الربانية الى ردهم الى الخلق ليكونوا هم السبب في ايصالهم اليه بالاوامر و
النواهي الماخوذة لهم عنه ومن هذا القواعد اذا تلمحها المص وطالعها
بعين الفكر الصادقة وضاف اليها ما جاء في نص الكتاب مما قصه الله
في شان يحيي وعيسي علم حقيقة مذهبه وما ذكره اهل الحكمة وخلص عن
جميع الشبه الواردة وكثرة تخبطات اهل الكلام ولما المص فانه استدل على
مراعات بما هو المقرر بالكتب الكلامية وهو ان المقصود من بعث الانبيا
والرسل هو وجوب متابعة الرعية لهم وانقيادهم الى اوامرهم ونواهيهم بالانقياد القلبي الاعتقادي الحاصل بالاختيار والتطوع الناشي
عن تصور الكمالية التامة المستلزم للتعظيم والتبجيل الموثر في ذلك الا
نقياد فلا بد من ان يكون النبي والولي والرسول مشتملا على غاية الكمال
ونهاية التعظيم والاجلال الذي لم يوجد لغيره من اهل زمانه بانه لا يحتاج
الى ذلك الانقياد الاعتقادي الى امر خارج يكون سببا في ذلك الانقياد
لم يلحقه شي من القهر والاجبار فان ذلك يوجب النفاق والريا
الذين

الذين لا يتم معهما القرب الى الله ولما الوصول اليه فلا بد من ارتفاع
جميع الموانع والمنفرات توقف القلوب عن هذا الانقياد القلبي الاعتقادي
وهذا لا يتم بدون اعتقاد العصمة والعدالة المطلقة في من كان المطلوب الا
نقياد اليه فانه متي اعتقد المكلف في من وجب اتباعه والانقياد اليه
انه غير موصوف بالعصمة ولا بالعدالة المطلقة في سالف ما مضي من عمره ثبت
نقصه وعدم كماليته وانه ما كان من الله ولا ممن يستحق القرب الا اليه
بل جوز ان يقع منه المعصية والخطا وح لا ينقاد القلوب اليه الا مع هذا
التجويز بوجود المنفر الموجب لبطلان الانقياد فيه لا الانقياد مع النفر
مما لا يجتمعان لما بينهما من التضاد وامتناع الاجتماع وح لا يحصل الغرض
المقصود من البعثة وذلك قبيح لكونه مخالفا لمقتضي اللطفية لما عرفت من
انهم الطاف مقربة فاذا علم الحق تعالي ان هذا اللطف الذي جعله واسطة
بينه وبين عباده في ايصالهم اليه انه لا يتم ذلك الا بجعله على الصفات
الكمالية المستلزم لانجذاب القلوب النافية للمنفرات النافية لذلك الا
نجذاب فلو جعلهم كذلك لكان ناقضا للغرض مخالفا لما اقتضاه عنايته فذلك
سفه ونقص لا يجوز على الحكيم فوجب ان يكون في غاية الكمال الخلقي وا
لخلقي مبراون عن جميع المنفرات والمعايب وانما يتم ذلك بالعصمة والعدالة
المطلقة لكونهما الجامعين لصفتي التخلية والتحلية فوجب ان يكون وجودهما
وهو المطلوب واما باقي المتكلمين فانما يكون غرضهم من ذكر هذه الدرجة
حتى يقولوا انما قاله هذه الطايفة من اعتقاد كمالية انبياءهم واو صح

من اول اعمارهم الى آخرها هنا ما رواه في ظاهر الكتاب العزيز فان فيه
ما يدل على خلاف ما ذهب اليه الامامية ومتابعوهم فانه مشتمل على
نسبة المعاصي والخطاء والمخالفة لساير الانبياء والرسل حتى انه
صرح في آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم ربه فغوى وفي محمد صلى الله
عليه واله بقوله ووجدك ضالاً فهدى وكذا في ساير الانبياء والرسل
الذين قص الله قصصهم في كتابه العزيز فان في ظاهر اياته ما يدل على
وقوع الذنب من كل واحد من المذكورين ولما جاء هذه الظواهر الدالة على
عدم العصمة حملها محققوهم على ما قبل البعثة وابقوها على ظاهرها
في ما قبلها واما الامامية فسلكوا فيها طريق الحمل والتاويل في الحالين
ولم يبقوها على ظاهرها في الموضعين فللقايل ان يقول للمتكلمين ما ذكر
تموه من حمل هذه الظواهر على ما قبل البعثة ينافي ما ذكرتموه على الظاهر
بالنسبة الى ما قبلها فان ذلك خبط في البحث فان التحقيق سلوك
احد الطريقين اما ابقاؤها على ظاهر الاطلاق فيقال بنفي العصمة في الحا
لتين واما ان يقال بصرفها على الظاهر وحملها على التاويل في الحالتين
فتثبت العصمة في المرتبتين فان قالوا انا سلكنا الحمل في وجه دون وجه
لما قامت الدلالة القطعية على وجوب تحقق العصمة زمان البعثة
يجوز ابقاؤها على الظاهر بالنسبة الى هذه الحال لكون ذلك الظاهر منا
فيا للدلالة القطعية العقلية واما قبل البعثة فلا دليل قطعي على و
جوب العصمة في تلك الحالة فوجب ابقاء الظواهر على حالها لعدم

وجوده

وجود ما ينافيها جمعا بين الدليلين وهذا لوجه حسن الا ان للقايل ان يقول اذا
جاء صرف الظواهر لما دلت عليه ظاهرا في حالة ما صح صرفها عن الظاهر في
الحالة الاخرى لكونها لم تبق على ظاهرها في الاحوال كلها خصوصا والد
ليل الدال على وجوب العصمة بعد البعثة دال على وجوبها قبلها كما اشرنا اليه
سابقا وح لا يتم الفرق بين الحالتين فوجب سلوك احد الامرين اما الصرف
عن الظاهر مطلقا او ابقاؤه مطلقا لكن الثاني باطل باجماع الكل فتعين
سلوك الاول فلهذا سلك الامامية في هذا الظاهر طريق التاويل ولهم في
ذلك طريقان اجمالي وتفصيلي فاما الاجمالي فقالوا ان الانبيا والرسل
وجميع الاوليا كانوا في مرتبة الولاية الموجبة لهم القرب المعنوي الذي
هو الاتصاف بالصفات الالهية والكمالات الربانية كانوا في محل توجب
لهم التعظيم والتبجيل والباقي مرتبة الشرف الاعلى والمحل الاسنا و
التنور بنور القدس والحضور في حضاير الانس مع مقربي حضرته وسكان
عرشه فلما اقتضت العناية الالهية والحكمة الربانية انحطاطهم عن مرتبة
الخلافة عنه في العالم السفلي بردهم الى فاطنيهم ايصالهم بواسطتهم الى
حضرة القوة فنزلوا من عالم التطهير الى العوالم السفلية وظهرت حقايقهم
الملكية في اشباح الصور الانسية في انطوا تلك العوالم وثبت بهم مخاطبا
لطبيعة وصادهم اقفاص الابدان واكتسوا الجلابيب الصياصي فعرضت
لهم بواسطة ذلك العوارض الشهوية والقوى الغضبية لقيامهم في
مقام البشرية مع انهم في تلك الحالة لم يخرجوا عن قربهم الواجب لهم با

بالحقايق الاصليه بل هم على البقاء عليها والمواظبه والدئب في تحصيلها
بالمجاهدات النفسانيه والرياضات المرضيه ليكون مجمع البحرين وملتقى
العالمين لكون انفسهم انفس قويه لا يشغلها الحجاب البدني عن الحضور
مع المليك المقتدر فاذا عرض لهم بواسطة الاخلاق البشريه وظهر حقايق
بقيهم الملكيه صح ان يقال في ذلك الالتفات البشري الواقع ممن ليس له
اهليه ذلك انه خطاء وذنب ومعصيه وغوايه وظلال ونسيان بالنسبة
الى مراتبهم الاولى لا بالنسبة الى الحالة الثانيه فهو بالنسبة اليها ليس ذنبا
ولا خطاء ولا معصيه ولا غوايه ولا ضلال ولا نسيان وبالنسبة الى حا
لتهم التي ارتقوا اليها وكانوا في مقامها هو كذلك وجاز ان يكون الشي
الواحد ذنب وخطاء باعتبار وليس ذنب ولا خطاء باعتبار آخر بجواز
تغاير هم الصفات بتغاير الاعتبارات ومن جاء قوله صلى الله عليه واله
قوله حسنات الابرار سيات المقربين باعتبار الحالتين فما هو بالنسبة الى
الابرار طاعه وهدايه وعباده وقربة ومعصيه وظلال وخطاء وغوايه
بالنسبه الى مرتبة المقربين لان مرتبتهم تقتضي ما هو على من ذلك فا
الحسنات التي تفعلها الابرار سيات تتنزه عنها المقربون وانما كان
الحال هكذا وجب ان يحمل جميع ما وقع من الانبياء وما جاء في الايات
من الظواهر الداله على وقوع شي من ذلك منهم على هاتين المرتبتين
لانه لا ريب انهم في مرتبة المقربين فاذا انحطوا عن تلك المرتبة وشابهة
افعالهم افعال الابرار كان ذلك سيات بالنسبة الى مرتبتهم وصح من الحق
غنايهم

غنايهم على ذلك فالعقاب في الحقيقه تعظيم لهم وتوفير من الله تعالى لهم
لخصهم بخلاف مرتبتهم الشريفه عنده تقتضي ذلك العقاب فمن حمل
ذلك على ان الله تعالى اراد به نقصهم وعيبهم والطعن فيهم فقد حطهم
عن مرتبتهم وساوا بينهم وبين ساير الرعايا وذلك في الحقيقه خروج
عن الدين فان الواجب فيه توقير الانبيا وتعظيمهم والقيام بخدمتهم
واعتقاد الكمال فيهم كما امر الله تعالى به في ساير كتبه وعلى هذا يحمل قوله
صلى الله عليه واله انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم سبعين مره
فان الغين ليس كالرين صفة راسخه والغين حاله زايله وما اشرنا اليه
هو معنى ما ذكره الاصحاب في مصنفاتهم من ان هذا الظواهر وان المراد على ترك
الاولى فان الذي ذكرناه هو معنى ذلك فتدبره واما التفصيلي فقد ذكره الايمه
في كتبهم من كل اية وردت في الكتاب العزيز مما يدل ظاهر على عتاب الانبياء
تاويل يخرجها عن الظاهر وان المراد منها ليس هو ذلك ومن اراد ذلك وقف عليه
منها وقد افاد هذه الجمله واستوفاها السيد المرتضى رحمه الله في كتابه المسمى تنزيه
الانبياء وقد ذكرنا في كتابنا المسمى معين المعين في اصول الدين من ذلك
جملة مقنعه فليطلب من هناك واكتفينا في هذا الموضع بالطريق الاجمالي ففيه
كفاية لمن رام الهدايه وتركنا التفصيل هنا مخافة التطويل والله الهادي
قال الرابع يجب ان يكون افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على
الفاضل عقلا وسمعا قال الله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون اقول هذا البحث قد اندرج

في انه

٧٢

حكمه في البحث السابق عليه في ما اشرنا اليه من ان المتصف بالعصمة التي
هي العدالة المطلقة يجب ان يكون موصوفا بجميع الكمالات النفسية
الخارجية لما عرفت من ان العصمة والعدالة مجمع الكمالات فهما دايرتان
محيطتان بجميع انواع الكمالات فح يتحقق كون الموصوف بهما افضل
زمانه لكن المص اشار الي ذلك زيادة في الايضاح وجب الاسراع في ذكر
خصايص الانبياء فلهذا بسط البحث فيهم واطاب الخطاب معهم تلذذا
لذكرهم وعشقا لخصايص احوالهم كما فعله موسى عليه السلام في مخاطبة
الحق فانه لما قال الله تعالي وما تلك بيمينك يا موسي بقوله هي
عصاي اتوكاء عليها واهش بها علي غنمي ولي فيها مارب اخري فاطال
الخطاب تلذذا بالمكالمة وشرفا بالمخاطبة فلذلك كان المص هنا واستدل
علي ذلك بما اقتضاه العقل والنقل اذ العقل الصريح شاهد بقبح تقديم
المفضول علي المحتاج الي التكميل علي الفاضل الكامل المكمل فجميع العقلا
يحكمون بقبح ذلك ويعدون فاعله سفيها حتي قال بعضهم ان الرسول بيان
في عقل المرسل وكيف لا يكون كذلك وقد عرفت ان الانبياء واولياهم خلفاء
ارضه وسفرا بينه وبين خلقه والقابلين للفيض والاستفاده منه وقد
سلف ان ذلك مشروطا بالمناسبة بينهم وبين المناسبة كيف يصح في نظر العقل
الحكم بافضلية بعض الرعية عليهم هذا لا يليق بذوي الحجا ولا يصح ان يتوهمه
ذو فهم فضلا عن العقل حتي قال بعضهم اهل التحقيق ان المرتبة الولوية
الخلافة المحمدية هي المرتبة الثانية بعد الالهية فلا مرتبة اعلا منها الا ال

فلهذا

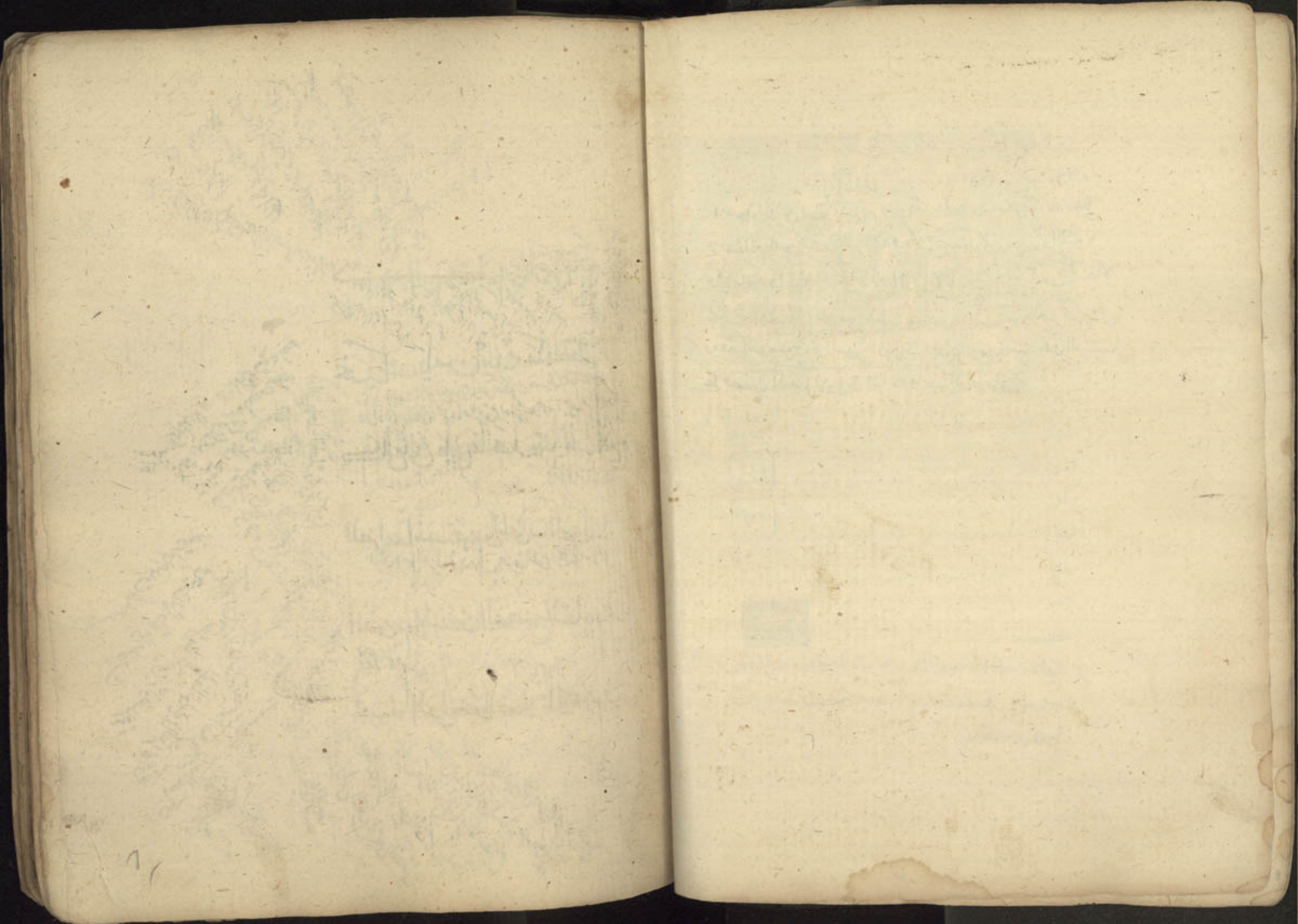
فلهذا اوجب ان يكون افضل الخلق واعلاهم واكملهم وكيف لا وقد ورد في خطاب
لولاك ما خلقت الافلاك وقال صلي الله عليه واله مخبرا عن نفسه انا سيد
ولد ادم ولا فخر وفي حديث آخر انه عليه السلام لما راء عليا مقبلا عليه
في بعض المشاهد قال هذا سيد العرب فقيل الست انت سيد فقال انا سيد
العالمين واعلا منه هذا قوله صلي الله عليه واله ادم ومن دونه تحت لوائي يوم
القيمة وقال عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وابصر صلي الله عليه
واله رجلا من اصحابه ينظر في التوراة فقال ما هذا لو كان موسي حيا ما وسعه
الا اتباعي الي غير ذلك من احواله واقواله ومقاماته الداله علي انه اكمل
وافضل الكل وسيد الكل في الكل فضلا عن افضليته علي اهل زمانه وانما
اقتصر المص البحث علي ذلك تنزلا مع اهل الاذهان القاصرة من اهل التكلف
ليتناولهم شيئا فشيئا فان ذلك اقرب الى اذهانهم لغفلتهم عن معرفة الحقايق
الالهيه والاسرار النبويه واما النقل فالكتاب العزيز ناطق بما يطابق
العقل من تقبيحه تقديم المفضول علي الفاضل بطريق النص الجلي في
قوله عز من قايل افمن يهدي الي الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدي
فما لكم كيف تحكمون فانه سبحانه صدر الاية بالاستفهام المشتمل علي الا
نكار لمن يسير به ذلك او يودبه اعتقاده الي مخالفة مضمون ما اقتضته
الاية من ان الهداية الي الحق ممن هو القادر عليها والعارف بها السالك
لاثارها والقادر علي ايصاله الخلق اليها فيجعل من هذه صفته متبوعا
لمن لا يهدي الا ان يهدي فانه لعدم معرفته بالهداية يحتاج الي من يرشده

ويرشده ويوصله اليها ثم اردف ذلك بالانكار الثاني عليهم كيف يحكمون بذلك
ومع معرفتهم بصريح قولهم ان ذلك الحكم جور وظلم وبعد عن ما دل عليه
العقل الصريح وانما فعلوا ذلك وارتكبوه عناداً للحق ومخالفة القضايا
العقول توصلاً الى اغراضهم واستشياعاً لرياستهم فحصل الانكار
عليهم والتوبيخ بفعلهم وبالجملة فهذا البحث من اظهر الاشيا واوضحها
فلاحاجة الى الاطناب فيه **قال** الخامس في انه يكون منزهًا
عن دناءة الاباء وعهر الامهات وعن الرذايل الخلقية والعيوب الخلقية
لما في ذلك من النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه **اقول** هذا
البحث داخل فيما سبقه وانما ذكره المص زيادة في الاظهار وطلبا للتوضيح
وطلبًا للاطالة في خصايص اهل الله بذكر صفاتهم الجمالية ولاريب انما
ذكرنا وجوب اتصافهم بجميع الكمالات الداخلة والخارجة وجب ان يكونوا
في الكمال الاعلى بالنسبة الى الامرين فاما الاول فاكتفى في الدلالة عليه بانبات
العصمة والعدالة المطلقة ففيها كماله في الاستدلال على ساير الكمالات
الخارجة المتعلقة بابائهم وامهاتهم فالواجب بطريق العقل والنقل
تنزههم عما يوجب الدناءة والتنفير عنهم مما يتعلق بينهم الصوري
فان الكمالية مدخل عظيم في مراعات التعظيم والاجلال والقاء الهيبة والو
قار في قلوب الخلق النازلين عن مراتبهم حتى لا يكون للطعن اليهم
سبيلاً ولا للرد على شي من احوالهم مناص ولا للمتكلم فيهم مدخل فوجب
ان يكون نسبهم اعلا النسب واشرفه وافضله بين ذوي المروات
واهل

الهم فاباهم اشرف الاباء وامهاتهم اطهر الامهات واكملهم بالنسبة الى نوعهم
والى هذا اشار صلعم بقوله ولم يزل الله ينقلني من الاصلاب الطاهرة الى
الارحام الزكية واليه اشار بقوله تعالى وتقلبك في الساجدين وذلك عند
تنزيله من عالم الاشباح الى عالم الاجسام وتنزله في مراتبها وظهوره في
ظواهرها المختلفة واحواله القدسية على ما اقتضته العناية الالهية حتى
وصل الى مضر سيد السادات في زمانه ثم انتقل منه الى كنانة ومعد وعدنان
حتى صار في عبد المطلب ومنه وقعت القسمة بين النبوة والخلافة فانتقلت النبوة
الى عبد الله وانتقلت الخلافة الى صلب ابي طالب فالخلافة من النبوة والنبوة من
الخلافة فهما شيئان متساويان متصادقان وقد يجتمعان في واحد وقد يتفرقان
في اثنين فان النبوة الخلافة وحقيقتها والخلافة باطن النبوة وسرها المنكشف
به عن غوامضها وهذا امر يجب لهم بطريق العقل والنقل ولهذا اردف المص
ذلك بقوله وعن الرذايل الخلقية والعيوب الخلقية فالاولى بضم الخلقية
والثانية بفتحها فان اهل العلوم الحكمية العلمية قالوا ان الخلق والخلق
صفتان قايمتان بالغالب الانساني والصورة البشرية فالخلق بضمها
الصورة الباطنة المعنوية واتفقوا ان الخليقية لا يمكن فيها التغيير ولا
التبديل لكونها امر مرجعي وهبها واهب الصور بقابليات الامزجة
التي كانت قابلة لما فيض عليها بحسب استعداداتهم التي هي غير مجعولة كما
قرره اهل الحقيقة واختلفوا في الثانية هل يصح تغيرها وتبديلها بالرياضات
او هي كالاولى موهبية لا تقبل العلاج ولا التغيير ولا التبديل فقال الكرهم

بالاول فذهبوا الي ان الاخلاق مقدور علي تغيرها وتبديلها بالمجاهدات
والرياضات فالبخيل مثلا متمكنا من جعل نفسه سخيا والجبان يمكن ان يصير
شجاعا والجاهل يجعل نفسه عالما وامثال ذلك من ساير الاخلاق الر
ذيله فانه يجوز تبديلها باذهابها عن النفس واقامت الاخلاق الفا
ضلة مقاملها وفي هذا المقام مبارب العلوم السلوكيه المشتمله
علي تبديل الاخلاق وتغيرها بالرياضات ولهذا جاءت الانذارات
والتكليف وبعثة الرسل لهذا الغرض واليه
اشار صلعم بقوله انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وذهب جماعة من
اهل التحقيق الي ان الاخلاق الباطنه كالصورة الظاهرة لا ينفع فيها
العمل ولا الكسب وهذا قول مردود عند اهل الله وخاصته من انبيايه
واوليايه ومتابعوهم فانهم مجمعون علي جواز العمل التغيير والتبديل
فهنا وجه لا قول يجب كون الانبياء والرسل واوليائهم وخلفائهم
منزهون عن جميع الرذايل التي هي صفات الاخلاق الباطنه وعن جميع
العيوب المختصه بالصورة الظاهرة فاخلاقهم احسن الاخلاق واكملها
وصورهم احسن الصور واعدلها والدليل علي ذلك ما اشار
اليه صلعم بقوله لو لم يكونوا كذلك لوجب ان يكونوا من اهل النقص
وذلك موجب لسقوط محلهم من القلوب فيفوت الغرض من
بعثتهم وخلافتهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين على قوم الظالمين
الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة
اصول الدين اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى
وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع له والنبوة
والامامة والميعاد كل ذلك بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا
يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيأ من ذلك خرج عن
ربقة المومنين واستحق العقاب الدايم وقد رتبت هذا الباب
على فصول الفصل الاول في اثبات واجب الوجود لذاته



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت
كل شيء على ما هديتنا الى
الصراط المستقيم والميزان العدل
القويم والمنطق الفصيح السليم
وجنبتنا الغواية والضلال المقيم
ونصلي

ونصلي على نبيك محمد المبعوث
لتكميل النفوس القدسية وعلى
آله واصحابه اصحاب العلوم
الدينية والمعارف اليقينية
وبعد فهذه فتوحات
منطقية فتحية تحفة للاخوان

والاصحاب الذينه ورتبتها علي اربعين

فتوحا الفتوح الاول اعلم ان للانسان قوة

مدركة تسمي الذهن تنتقش فيها صور المحسوسات

والمعقولات كما ينتقش في المرآة صور المحسوسات

وكل صورة انتقشت في الذهن اما تصور واما تصديق

لان تلك الصورة الحاصلة ان كانت نسبة شيء

الي شيء بالايجاب كقولنا زيد كاتب او بالسلب

كقولنا زيد ليس بكاتب فتصديق والا فتصور

فالعلم الذي هو عبارة عن الادراك منحصر في التصور

والتصديق الفتوح الثاني اعلم ان نسبة شيء الي

شيء بالايجاب والسلب علي ثلثة اوجه الاولي

حملية كما مر الثانية اتصالية كقولك ان كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود اوليس ان

طالعه فالدليل الثالثه انفصاليه كقولك

هذا العدد اما زوج واما فرد اوليس هذا

انسانا او حيوانا فادراك نسبة من هذه

النسب بالايجاب او السلب تصديق والحكم ايضا له

وادراك ما وراء ذلك تصور فلا جرم لا

للتصديق من ثلث تصورات تصور المنسوب اليه

ويسمي المحكوم عليه وتصور المنسوب به ويسمي

المحكوم

المحكوم عليه وتصور المنسوب به ويسمي المحكوم به

وتصور نسبة بين بين ويسمي النسبه الحكميه

مثلا في التصديق بان زيدا قايم لابد فيه من

تصور زيد المحكوم عليه وتصور قايم المحكوم به

وتصور النسبة بينهما وهي النسبة الحكميه ثم

بعد ذلك يحصل ادراك تلك النسبة بالايجاب او

السلب فعلم ان كل تصديق موقوف على تصور المحكوم
عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية
لكن عند اهل التحقيق ليس كل واحد من التصورات
جزء التصديق | الفتوح الثالث اعلم ان كل من
التصور والتصديق قسمان ضروري ونظري
فالضروري ما لا يحتاج في حصوله الي نظر وفكر
والنظري بخلافه. اما التصور الضروري
فكتصورنا

فكتصورنا الحرارة والبرودة والسواد والبياض
واما التصور النظري فكتصورنا الروح والجن
والملك وامثال ذلك واما التصديق الضروري
فكتصديقنا بان الشمس حارة وكذا النار واما
التصديق النظري فكتصديقنا بان الصانع
تعالى وتعظم موجود والعالم حادث وامثال
ذلك   اعلم ان كلا من التصور والتصديق

النظريين يحصل من كل من التصور والتصديق الضروريين
بطريق النظر والاستدلال والنظر عبارة عن ترتيب تصورات
او تصديقات حاصلة على وجه يؤدي الى حصول تصور او تصديق
لم يكن حاصلا من قبل كما نجمع تصور الحيوان مع تصور الناطق
ونقول حيوان ناطق يحصل تصور الانسان وكما نجمع التصديق
بان العالم متغير مع التصديق بان كل متغير حادث ونقول العالم
متغير وكل متغير حادث يحصل التصديق بان العالم حادث
لا شك ان امتياز الانسان عن سائر الحيوانات بانه
يحصل المجهولات من المعلومات بطريق النظر دون غيره من سائر
الحيوانات فيجب على كل واحد معرفة طريق النظر وصحته وفساده
ليتمكن له معرفة المجهول التصوري والتصديقي النظريين من المعلوم
التصوري والتصديقي الضروريين على وجه الصواب الا الذين

ايدهم الله تعالى بالنفوس القدسية فانهم لا يحتاجون في ذلك
الى النظر واستدلال   اعلم ان علماء هذا الفن يسمون هذه
التصورات الضرورية المرتبة الموصلة الى التصورات النظرية
معرفا وقولا شارحا وهذه التصديقات الضرورية الموصلة الى التصديقات
النظرية حجة ودليلا فعلم ان المقصود من هذا الفن معرفة المعرف
والحجة ولا شك انهما المعاني لا الالفاظ مثلا الانسان معنى الحيوان
الناطق لا لفظهما وحدوث العالم معنى القضايا المذكورة لا الفاظها
فصاحب هذا الفن بالذات لا يحتاج الالفاظ لكن لما كان التفهم والتفهيم
المراد بالقضايا ههنا ما فوق القضية الواحدة والا فالقضية الواحدة اثنان هو
للمعاني موقوفا على الالفاظ وجب عليه النظر في حالها باعتبار الدلالة
على المعاني   الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر والشيء الاول الدال والثاني المدلول والوضع تخصيص
الشيء بالشيء بحيث يحصل من العلم بالاول العلم بالثاني فالوضع سبب في

اسباب الدلالة واقسامها كدلالة بحكم الاستقراء ثلاث دلالة وضعية
وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ زيد على ذاته وغيرها كدلالة الخط والعقد
والنصب والاشارة على المعاني المفهومة منها دلالة عقلية وهي ايضا تكون
في الالفاظ كدلالة لفظ مسموع من وراء جدار على وجود اللافظ وفي
غيرها كدلالة المصنوع على الصانع ٥ دلالة طبعية فتكون في الالفاظ
كدلالة اخ اخ على وجع الصدر اعلم انما يعتبر من الدلالات
في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية لان افادة المعاني واستفادتها
بهذه الطريقة وهذه الدلالة منحصرة في ثلث مطابقية فهي وتضمنية
والتزامية اما المطابقية فهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له من
حيث انه موضوع كدلالة لفظ الانسان على معنى الحيوان الناطق
واما التضمنية فهي دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له من حيث انه جزء
الموضوع كدلالة لفظ الانسان على معنى الحيوان فقط او الناطق فقط

فقط واما الالتزامية فهي دلالة اللفظ على معنى خارج لازم للموضوع له من
من حيث انه لازم للموضوع له كدلالة لفظ الانسان على معنى قابل العلم
وصنعة الكتابة وهذا المعنى خارج لازم للانسان لا يخفى ان اللفظ
بمجرد الوضع كما يدل على تمام المعنى الموضوع له كذلك يدل على جزء المعنى الموضوع
له لان فهم الكل لا يمكن بدون فهم الجزء واما دلالته على خارج لازم المعنى
الموضوع له فهي تحتاج الى اللزوم الذهني بينهما بحيث كلما حصل الموضوع
له في الذهن حصل الخارج في الذهن والا فلم يكن اللفظ دلالة اذا ممتنع
على الخارج والمعتبر فيما نحن بصدده الدلالة الكلية الدائمة واما عند
علماء الاصول والبيان فالدلالة في الجملة كافية عقلية او عرفية عامة او
خاصة لانا لو شرطنا اللزوم العقلي لخرج اكثر المجازات والكنايات عن ان يكون
مدلولاتها التزاميا اعلم انه اذا كان الموضوع له بسيطا ولم يكن
له لازم ذهني فالدلالة مطابقية فقط لا غير واما الدلالة التضمنية والالتزامية بدون

المطابقية فلا يتصور وان كان الموضوع له بسيطا وله لازم ذهني فالدلالة
التزامية لا تضمنية وان كان الموضوع له مركبا ولم يكن له لازم ذهني
فالدلالة تضمنية لا التزامية واللفظ ان استعمل في المعنى الموضوع له
فهو حقيقة فان استعمل في جزء الموضوع له او الخارج الذهني فهو مجاز
وح يحتاج الى القرينة ان كان ما وضع له اللفظ واحدا
فهو مفرد وان كان اكثر فهو مشترك وح يحتاج كل معنى الى قرينة كما
كلفظ العين وان كان اللفظان موضوعان لمعنى واحد فهما مترادفان
كالانسان والبشر وان كان لكل من اللفظين موضوع له فهما متباينان
كالانسان والفرس اللفظ الدال على المعنى المطابقي قسمان مركب
ومفرد فالمركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه دلالة مقصودة كرامي
الحجارة والمفرد بخلافه وهو اربعة اقسام ما لا جزء له كهمزة الاستفهام
ان يكون له جزء لكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه كزيد ان يكون

۱۹

الهدايه من شاطئ الوادي الايمن فقال لي الق عصاك ولا تخف انك من الامنين و
يبين لهم من الله ما قد هداك فانك على الحق المبين فمن ثمه قطعت لسان اليراعة و
منه في البيان ليبين لهم الذي كانوا يختلفون فيه والمعت مصباح البراعة وابرعنه
بالدهان ليبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ثم لما كان بهم الزمان من تصفح لطول
المفصل قاصرة وعزائم الاخوان عن تفحص مفصل الطوال متقاصرة بل عنايتهم بفصال
المجمل مقصورة ودرايتهم في مجمل القصار محصوره فلم يثبوا صوب الصحف المبسوطة و
الالواح المسبوطه زمام الكد والاعتنا ولم يتلوا سوره بل آية منها ولو كانت منزلة
من السماء فلذا اخف... فاصرآت الحقائق في خيام العبارات واوميت الى وجوه الدقائق
من لثام الاشارات ثم علقتها على الباب الحادي عشر من كتاب منهاج الصلاح الذي
العه الشيخ الهادي الحاوي لمعشر المسلمين الى دار السلام والحبر البادي النادي لكافة
المكلفين بقود الايمان والاسلام من كان لسانه مفتاحا لباب الحكمة والهداية وبنانه
مصباحا للالا الدرية والدراية ناصب رايات المدارك في معارك الفحول ناصب ارهاف
لصوارم في مصادم العقول افضل المحققين واجل المدققين وامام المجتهدين
...وة المتاخرين جمال الحق والتحقيق والدين ابو منصور الحسن ابن يوسف ابن
المطهر الحلي احله الله بعد له دار المقامه واسل ضريحه من طهور الفضل والكرامة

فانه لوجازته وحيارته صار مصيرا للرغبات وظل مسيرا للطلبات وكان بحيث

لو صرف النظر الى شئون الفاظه وسحاب الحاظه وجد فيهما من وجوه الحسان

وحسان الوجوه ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا اخطر على قلب احد من البشر

فيا قلب شاهد حسنها وجمالها ففيها لاسرار الكمال ودائع وصاحب بموسى العزم

حصر ولا انتها فيها الى ماء الحبوة منابع فوالله ما هذا الكتاب الا كاب لبيت العتيق

والناس ياتون اليه من كل فج عميق من دخله كان آمنا من خلود النار ومن

خرج عنه صار فى زمرة الكفار قد فاز فى ساحته داخلا زمزم المعارف وحار فى سياحه

فاطمه العوارف ايها الظمان فاطلب نحوه منك السبيل ان فى جناته نهرا يسمى

سلسبيل وها انا اطوف حول مطاف الشرح ومسعى البيان واسعى بالوسطى عند

مشعر التحقيق ومزدلفة الامعان راصدا من افق التوفيق مناظرة النجوم الطالعة

لباب الهدايه والالهام قاصدا من مركز البيان احاطة النظر بما هو المقصود من علم

الكلام سائلا من الله ان يجعلنى بدقائق اسرار الحق خبيرا ومن لوامع انوار التحقيق

بصيرا ومن يبصرنى قائلا رب ادخلنى مدخل صدق واخرجنى مخرج صدق

واجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا ومن ينصرنى فى هذا الباب الا عناية السلطان

الهاشمى الفاطمى الكاظمى مقوى جند الله بالسيف الناصب القاضب المشهور و

ناصر

ناصر دين الله بالجند المجند المؤيد المنصور مطهر المساجد والمنابر من عبدة الاوثان و

اصحاب الشيطان الاوان المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمان محرش اعشاب

الامانى بعواصف العطايا ومروى غويرات الآمال بمزائد المزايا راقى هامة المجد وسافى

حامه العلى واهب تاج للاكليل وناهب المنطقة من الجوزا من لاح شقائق التوحيد من

شواهق جبال حسلته كنار على علم وداح دوحه العدل من دواهق ... الحكم

بل فاح من مساحب اذيال همته اراح النفحة النبوية وساح من مساكب انوار همته فيح الخلافة

العلويه منه بداية الهداية واليه منها الرشاد له دعوة الحق وهو لكل قوم هاد نكست طيات

الفيض فى خمائل شمائله وما تسلسلت جريان الجود من مناهل مخايله نهجه على الماء

من تلقاء ... والفرات المتلاطم ونعمت الملحاف النحاف من زلال آمعرانه دون عشم

السحاب الغشمشم لقد تبسم ربيع الملة فى مهب شمال مكارمه وتسنم رباع العزة من مصب

زلال مراحمه فانظروا كيف استراض رياض الشريعة المنيعة فى نيسان احسانه عند دنو

وكم استنفاض عناض الطريقة الوثيقة من ميعان امتنانه بعد خمولها حتى احديقة نضرة

باهاصيت اعتداله قد دنت قطوفها وجنت ثمارها ونعما خطيره حضرت تشانيب انقائه

فسنت نجومها وسمت اشجارها لا اقسم بمواقع النجوم انه حلف لمن انقض النجم فى

داره وخليفة الله على اعدائه وانصاره اسلافه خلفاء الله فى بيضة المجد والشرف و

اخلافه امناء الله فنعم السلف ونعم الخلف ان التقصير من حوارس قصره المشيد والمعطو

من حوامل عرشه المجيد مشيد قصر النصر فى ساحة العلى وغارس نخل المجد روض

المكارم بخمر راح الروح فى طبع لطفه وفى سخط آثار سم الاراقم من سار فى مصاف خلافه

سالت به الوادى وطار به العنقا ومن طار على مصاد انقياده طاب له العيش وطال له

البقا ... جبهة الاسد عن جيش طيشه فى ماسد السماء وتحير عين الثور من طيب

عيشه فى ميثرة الغبرا قد خاف من حمامة قصره نسر الطائر عاشرا وصاف ثرى

اعتابه للثريا معاشرا افتقار الرامح من ملح رمحه مفصوله واسنة السماك من حف

سيفه معزوله حافظ حدود الله بحد لا رسم للمحارم اياسه ولا حد لاحد ان

يتعدى من حد لو ل احكامه فاصبح من ماسه نبت العنب مستقذرة للغرائز و

مستنكرة للنكائث فكان لم يكن مرضعه العنقود حاملة بام الخبائث انما الخمر

من سياسته فى خمار الخمول مختمر والاكثار بهسه الميسر فى يسار الغفول مستتر

قاصم انصاب الخوارج ونصب النواصب قادح اقداح الاعاجم وازلام الاعارب

وبالجمله نهى المنكر امر معروف من لدیه وضد المعروف فعل مجهول لا يمكن ان

يسند اليه هو الذى جعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا والذين

معه اشداء على الكفار رحماء بينهم سيماهم فى وجوههم من اثر السجود فهم انصار الله

واعوانه

واعوانه على العهد المعهود مذ طلع سهيل طلعته من يمان الايمان على سفنة

الاسلام ظلت القطوف فى جنانه محمرة والاوراق فى بستانه مصفرة الفطر يف

القوى على كل عفريت والعريف الغنى عن التعريف المجاهد المعاهد لجيش الفتح

والظفر بل مقدمة الجيش للخلف المظفر المنتظر دانه من وفود الجود اية مفسرة ... تناهى

لا يتناهى واسمه فى كتاب الوجود سورة مصدرة بطه السلطان ابن السلطان ابو

المظفر شاه طهماسب بهادرخان رب كما حسنت جمال قدره بسمرة الجمرة وسنا

الزعامه وزينت رباع شانه بنطاق الخلافه ودعامه الكرامه فكن مزينا السماء

اعتلائه بثواقب الثبات ودوائر الدوام ومقوما لمقام كبريائه الى قيام الحجة القائم

بين الركن والمقام واذ كانت الذرة راقصة من حضيض انكسارها فى هواء اشعة

البيضاء فحاشا من قريحة الشمس ان يخيبها من اشراق النور محروما او يجعلها بسمة

الياس موسوما فانما ينبغى من بنوشنشته النبويه وعلويشيشته العلوية ان تفيض

وميض العناية على القصى والقريب سويا ويقتدر فيد العطاوة للدنى والدبيب

سيا ولا يبعد من سيب اكرومته وطيب ارومته ان يقبل الى ما تصدته فى هذا تصدته

الكتاب من عقود الاصحاب وتقدمة فى شرح الباب من نقود اولى الالباب فيقابلها

بالاحسان والتحسين ان رحمة الله قريب من المحسنين فان تجلت صورة المراد فى

مرآة اقصاله وتحلت قامة المقصود بكسوة اقباله فطوبى لعيني وبشرى لقلبي و
الا فالنملة جاءت اليه بجراده مهداة وذلك قريب من دينها والذرة صارت
من بحاره ببضاعة مزجاة ولا روهذا من شانها فعسى الله ان يجلى مخدرات
افكارى بحليه الحسن والجمال مجلتها في حضرته جلوة القبول والاقبال واسال
الله تعالى ان يتمتع بها الطلاب ويترتب لي علينا نتائج الاجر والثواب
الى ان اوجه ركايب النظر وجنائب الفكر شطر كعبة المقصود تلبيا سباحا وانجد
جديد البيان وسد ايد البرهان تعلق بابها مفتاحا ربنا افتح بيننا وبين قومنا
بالحق وانت خير الفاتحين قال المص رضوان الله عليه الباب في الاصل اسم لكل مدخل
جسماني ثم استعير لطائفة مربوطه من الكلام ويدخل منها الى حريم معانيها
والحادى عشر من اسماء العدد مقلوب الواحد عشر والباب مع المركب
التوصيفي علم لهذا المختصر الملحق بمختصر المصباح المسمى بمنهاج الصلاح
فيما يجب اى في العقائد الواجبة والوجوب لغة هو اللزوم والسقوط والاضطراب
وعرفا قضيه الخطاب او التكليف وجود متعلقه من المكلف مع المنع عن نقيضه
من المعارف والافعال كلها على عامة المكلفين اى على كل واحد واحد ممن بلغ
سن التميز العقلي عاقلا غير غافل مختارا غير مخطى في القصد واول هذا السن غير

مضبوط

مضبوط لاختلاف الامزجة والطبائع في ادراك النظريات وآخره اول سن البلوغ
الشرعي بقدر ما يتمكن من تحصيل المعارف الواجبة العقلية باقل ما يطلق عليه
اسم الدليل او من اول الحلم الى ان يحصل المعارف المذكورة ولو فاته صلوة
كان معفوا او يقضى ولا فرق بين المسلم والكافر فان الكفار كانوا مكلفين بالعقليات
ومع هذا ليس تكليف بالمحال لعدم المنافات بين الامكان الذاتي والامتناع العرضي
فهي من الواجبات العينيه لا الكفائية من معرفة اصول الدين اى من العلم
باصول الدين فان العلم والمعرفة مترادفان في الاصل الا ان العلم خص في الا
ستعمال النحوي بحكم لفظي هو نصب جزئي الاسمية وقد يخص اصطلاحا بالعلم التصديقي
كالمعرفة بالعلم التصورى المسبوق بالجهل والمراد بالمعرفة هنا هو التصديق
المشمول لمعناها اللغوي من باب ذكر العام وارادة الخاص وفي ايثارها على التصديق والاعتقاد
اشعار بان العمدة في الايمان هي المعرفة والتصديق تابع لها والاصول جمع اصل
وهي في الاصل منشاء الشيء وما يبتنى عليه غيره وهو المراد ويطلق اصطلاحا على
الدليل والرجحان والقاعدة الكلية والمقيس عليه والدين لغة هو العادة والشأن
وعرفا هو الطريقه المعهودة الثابتة من النبي صلى الله عليه وآله وانما سميت
هذه المعارف اصولا لابتناء الكتاب والسنة والاجماع فهي اصول حقيقه العلم

والعمل بالدين وتلك اصول اضافية فتسمية علم الكلام من باب تسميه الشيء باسم جزئه
الاشرف اجمع العلماء اى علماؤنا اذ لا يمتنع على الله شيء عند الاشاعره والاجماع
لغة هو احكام البنيه والعزيمة والاتفاق واصطلاحا اتفاق اهل الحل والعقد من
امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور في عصر من الاعصار فلا محالة يكون
الامام داخلا فيهم لانه سيدهم ولا يخلوا زمان التكليف منه فلا ينعقد بدونه
وفائدته عند ظهور الامام كشف التشابه والابهام عن قوله والزام المعترضة
الاجماع المنكر للامام وعند غيبته رفع الالتباس اذ لم يعرف حينئذ بينهم تشخيصه
وهو حجه عندنا في ما دون الامامه وان كان صوابا فيما قبلها ايضا لقول المعصوم لا
العلماء وعند غيرنا حجة فيما دون النبوة وقيل فيما قبلها ايضا لقوله تعالى وجعلناكم
امة وسطا اى عدلا ولقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتى على خطاء فانه متواتر
المعنى ولان اجتماع الخلق الكثير على حكم لا يخلوا اما ان يكون لدلاله اولامارة وعلى
الاول مخالفته خلاف الدلالة وعلى الثاني خلافه خلاف الاجماع لانه قد انعقد الاجماع
بالدلاله على منع مخالفة الاجماع الاماري والكل مدخول لان عدالة الامه وعدم
اجتماعهم على الخطا انما هو باعتبار دخول المعصوم فيهم والا لكان كل واحد من الامة
عدلا مصونا عن الخطا هف ويجوز ان يكون الاجماع على المنع من مخالفة الاجماع

الاماري

الاماري اماريا فلا يفيد بل ظنا كالظن بعضهم على وجوب معرفة الله تعالى اى على علم
وجوب التصديق بانه واجب الوجود لذاته ولا خلاف فيه لاحد من العقلاء وعلى
وجوب معرفة صفاته الثبوتية ككالعالمية والقادرية ولا خلاف فيه الا في كيفيه
الصفات وعلى وجوب معرفه صفاتيه السلبية ولا خلاف فيه لاهل العبره و
على وجوب معرفه النبوه ولا خلاف الا في بعض احكامها وعلى وجوب معرفه الامامه
وفيه خلاف بل خلافات كثيره كما ستعرف انما الوفاق في لفظ الامامه وعلى وجوب معرفة
المعاد الجسماني وهو المتفق عليه بين اهل الاسلام واعلم ان للاجماع لا بد من مستند
دليلا كان او امارة ومستند الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى عند الاشاعره
نصوص قطعيه كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الى ذالك وعندنا ذالك النصوص و
الدليل العقلي من وجهين الاول ان المكلف اذا اطلع على اختلاف الناس في اثبات
الصانع وصفاته وايجاب معرفته على كل مكلف بالدليل جوز ان يكون له صانعا اوجب
معرفته عليه لانه من المكلفين وعاقبه بتركها فحصل له الخوف من عقابه على عدم
معرفته ومن ثم حكم بوجوبها على كل مكلف بالدليل دفعا للخوف فانه واجب بالضرورة
وكل ما يتوقف على عليه الواجب المطلوب واجب ان كان مقدورا والا لزم امكان
تحقق الموقوف بدون تحقق الموقوف عليه فوجب وجوب معرفته على كل مكلف

عقلا وان لم يكن بعضه حاكما به لعدم الشعور بالاختلافات المذكورة اذ الواجب العقلي العام ما يحكم العقل بوجوبه على كل مكلف لا ما يحكم بوجوبه كل عقل مكلف والفرق فاذا تعلق الوجوب بامر او تركه على عامة المكلفين فالجهل به او بمقدماته لا تسقط وجوبه عن الجاهل لا يقال الواجب المطلوب ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه ودفع الخوف لا يكون كذالك لتوقفه على حصول الخوف لانا نقول وجوبه وان كان مقيدا بالنظر الى حصول الخوف الا انه مطلق بالنظر الى المعرفة كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الوضوء ومقيدة بالنسبة الى الوقت فان قيل دفع الخوف بعد تحصيل المعرفة مم لجواز كونها مخالفة للواقع قلت لا شك في ان الخوف الحاصل من عدم المعرفة مدفوع لكل ما عدا الخائف معرفة وحكم من البرهان بانه معرفة ولا خفاء في ان ايجاب المعرفة للجاهل ليس كتكليف الغافل او الغافل من لم يفهم الخطاب او لم يبلغ اليه كقطان الشواهق لا من لا يعلمه والثاني ان شكر المنعم واجب عقلا كما وجب سمعا لقوله تعالى واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون و هو موقوف على معرفة المشكور وهو الله سبحانه وكل ما يتوقف عليه الواجب واجب اما الصغرى فلان عدم الالتفات الى المنعم بعد وصول النعم الجليلة مقيسا الى الشاكر وان كانت حقيرة بالنسبة الى المنعم وعدم الاعتراف بانعامه يوجب

مذمة العقلاء واستحسانهم سلب النعم عنه واما الكبرى فلما مر وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لا يدل على نفي الواجب العقلي اذ النفي في الاية متعلق بوقوع التعذيب لا باستحقاقه على انه يمكن حمل التعذيب فيها على التعذيب بترك الواجبات الشرعية والشكر لا يكون عبثا اذ منفعته في الدنيا دفع الخوف والمذمة وترصيد المزيد ولا يتضمن ضرر العقاب لان عدم لياقته لا يكون من تقصير الشاكر حتى يورث الخوف فظهر مستند الاجماع على وجوب معرفة الله ولا سبيل الى عرفانه المفيد الا من اثباته متصفا بالصفات الكمالية من الثبوتية والسلبية والعدالة ومعرفته بالعدالة يستلزم وجوب باقي المعارف كما ستعرفه بالدليل لا بالتقليد الذي هو قبول الحكم بلا دليل والدليل لغة المرشد واصطلاحا ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فانه قبيل من الدلالة الاصطلاحية وهو اعم من القول الشارح والحجة بحسب المفهوم وان خص بالحجة بحسب ما صدقه وينقسم الى عقلي ونقلي والاول ما يكون مقدمتاه عقليتين والثاني ما يكون صغراه نقليه وكبراه عقلية او ما يكون مقدمتاه نقليتين الا انه ينتهي الى مقدمة عقلية لان الاحتجاج بالنقل موقوف على صدق من نقل عنه وهو انما يثبت بالعقل والمراد ههنا ما هو اعم من القسمين الا ان ما يتوقف عليه صحة النقل كالقدرة لا يجوز اثباته بالنقل

وما عند العقل نفيه واثباته سواء كاعادة الاطفال لا يجوز اثباته بالعقل وما عداهما يجوز اثباته لكل واحد منهما واعلم انه لا خلاف في وجوب النظر والاستدلال اما تفصيلا على الاعيان واما اجمالا على الاعيان وتفصيلا على الكفاية الا انهم اختلفوا في صحة ايمان المقلد وعدمها فذهب كثير من الفقهاء وعبد الله ابن سعيد القطان والحارث ابن اسد وعبد العزيز ابن يحيى المكي من المتكلمين واكثر متكلمي اهل السنة الى ان المقلد مؤمن فاسق لتركه النظر والاستدلال في معرفة الله تعالى فيجوز عفوه وتعذيبه بقدر ذنبه كساير الفساق وله نيل ثواب الايمان تفضلا من الله تعالى من غير مشقة يقابله وذالك لوجدان التصديق المعرى عن المنافي بلا دليل واليه مال المحقق الطوسي منافي او مناف الاشراف وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان من لم يعرف الاصول عن دليل عقلي لا نقلي لا يكون مومنا ولا يشترط التعبير والمجادله فمن عرف في كل مسئلة دليلا واحدا ثم اوردت عليه شبهة ولم تزلزل اعتقاده بقي مؤمنا وقال عبد القاهر البغدادي ان المقلد عند الاشعري لا مؤمن ولا كافر لوجود ما يضاد الكفر بل عاص بتركه النظر وهو فاسد لاستلزامه المنزله بين المنزلتين وهو خلاف مذهبه ودخول غير المؤمن في الجنة هف وذهب ابو منصور الماتريدي الى ان المقلد لا ينفعه ايمانه كايمان الياس اذ لا ثواب بدون

المشقة ولا مشقة في تحصيل الايمان المجرد عن الدليل العقلي وذهب ابو الحسن الرستعفيني وابو عبد الله الحليمي من متكلمي اهل الحديث الى ان الايمان بلا دليل غير صحيح سواء كان الدليل ماخوذا من التفكر في المصنوعات او من التامل في اعلام الرسل ومعجزاتهم اذ كل ذالك مشقة وبعض اهل الحديث اكتفوا من الدليل بالاجماع واليه مال ابو منصور ابن ايوب من متكلمهم وذهب عامة المعتزله الى ان المقلد لتركه النظر صار مرتكبا للكبيرة فهو خارج عن الايمان في المنزله بين المنزلتين وهم يشترطون التعبير والمجادله فان الراي بدون الاقتدار على دفع الشبه لا يكون علما بل ظنا ولا عبرة به في الايمان اذ الطمانينه معتبرة في الايمان والظن لا يفيد الطمانينه وذهب ابو هاشم منهم الى انه كافر لان توبة الكافر من الكفر بقائه على كبيرة كترك النظر ههنا غير صحيحه فالمتصف بترك النظر كافر ومستند المعتزلة فيه ان الايمان من الامان من المكذوبية والمخدوعية والتلبس عليه ولا يحصل الا بالاعتقاد الجازم المطابق المستند الى سبب وذالك السبب اما ضرورة واما استدلال ولا ضرورة وتعين الاستدلال وفيه ان الايمان لا يوصل من الامان بل هو التصديق سلمنا لكنه لا يوجد من الامان عن المكذوبية بل عن التكذيب و هو حاصل بمجرد التصديق المجرد عن الدليل سلمنا لكن الامان من المكذوبية ربما يحصل

من الاعتقاد المطابق الثابت وان لم يكن عن دليل على انه يمكن حصول العلم الضروري للمقلد بالتواتر المشتمل على القياس الخفي ولذا قال بعض اهل السنة كل من نشأ في ديار الاسلام وتواتر عنده حال النبي ومعجزاته فهو مستدل لا مقلد انما المقلد من يبلغ اليه الدعوة كسكان الشواهق فدعاه مسلم الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده فصدقه من غير روية وذهب الكعبي من المعتزلة وابن ابي عياش الى ان الخواص مكلفون بالنظر والعوام انما مكلفون بتقليد الحق والظن الصائب وذكر بعض المتاخرين منهم ان المتمكن من فهم اوائل الدليل من العوام مكلفون بها وكذا ما وغير المتمكن غير مكلف اصلا فانما خلق لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وذهب اكثر الامامية الى ان التقليد كاف في الايمان واقل الدليل واجب على الاعيان فصار المقلد بترك الدليل فاسقا لا كافرا فلا يتحقق العدالة في المقلد ويجري عليه الاحكام في الدارين وقال بعض المتاخرين منهم ان المقلد حكمه في الدنيا حكم المؤمن وفي الآخرة حكمه حكم الكافر والدليل على ذلك ان المسلم المقر بالشهادتين في حكم المؤمن في الدنيا ~~وفي الآخرة~~ حكم الكافر فكذلك المقلد ولكن الايمان هو التصديق اليقيني بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهذا التصديق لا يكون ضروريا فلا يمكن حصوله الا بالدليل فالمقلد كان جاهلا بالتصديق المذكور فلم يتحقق له الايمان فلا يكون مثابا

في الآخرة

في الآخرة ومن لم يكن له ثواب الايمان كان مستحقا للعقاب الدائم اذ لا واسطة وقال بعضهم لان العلم التقليدي لا يفيد الطمانينة المعتبرة في الايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان الناس في عقائدهم متناقضون فتقليد الكل جمع المتناقضات وتقليد البعض بلا مرجح مردود ومع المرجح استدلال لا تقليد ونعنى منه ان المقلد انما هو المقلد للبعض من غير مرجح وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من اهم المهام فلا بد اظهارا للصواب لا اتباعا للحجة من ذكر ما اي المعارف المذكورة من بعد وهي بحيث لا يمكن اي يمتنع جهله اي جهل جميعه على احد من المسلمين اي المقر بالشهادتين لان مما ذكر فيه اثبات الصانع وهو من اصول الدين اتفاقا فالجاهل بجميع ما ذكر جاهل به جهلا بسيطا او مضادا او مركبا اما عادم التصديق واما جاحد فهو كافر اذ الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا سواء كان جاحدا ام لا ومن جهل شيئا منه اي مما ذكر في هذا الباب خرج عن ربقة المؤمنين ولا يكون كافرا كما ذهب اليه المرتضى بناء على ان المراد من المؤمن هو المؤمن الحقيقي المرتب على ايمانه ثواب الايمان بل هو من اهل اجراء احكام المسلمين عليه ببركة الشهادتين والربقة بالكسر عروة في حبل يجعل في عنق البهيمة او قوائمها للامساك لا الحبل الجامع لها فانه يقال له الربق وانما خرج الجاهل بشيء منها عن ربقة الايمان لان الايمان عند

عند التحقيق هو الاقرار والتصديق بجميع ضروريات الدين اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا وتلك الضروريات اصول معقولة مشتملة على سائرها اجمالا فمن آمن بها على الوجه الصحيح فكانما آمن بكل من الضروريات المذكورة ضرورة اشتمال المجمل على المفصل ومن اخل بواحد منها فقد كفر وهذه الاصول عند الاشاعرة اثنان اي التصديق بالله وبرسوله وعند المعتزلة خمسة هي التوحيد والعدل والنبوة والمعاد والقيام بامر المعروف ونهي المنكر وعند بعض الامامية ثلثة هي التصديق بوحدانيته الله تعالى في ذاته وبالعدل في افعاله والتصديق بالنبوة والتصديق بالامامة وانما لم يعد المعاد من الاصول بناء على عدم استقلال العقل بالمعاد فهو من فروع النبوة وليس بشيء لانه وان كان من فروع النبوة الا انه من اصول الضروريات كما ان النبوة والامامة من فروع العدل وعند المحققين من اهل الحق خمسة هي ما ذكر في هذا الباب واعلم ان الايمان لغة هو التصديق واصطلاحا عند الجمهور هو التصديق بجميع ما جاء به الرسل سواء كان التصديق فعلا او انفعالا محصولة بمباشرة الاطر الاسباب كصرف النظر وتوجيه الحواس و يشترط لاجراء الاحكام على صاحبه الاقرار بالاعلان وفيه انه يستلزم اجتماع الكفر والايمان لقوله تعالى في حق الكفار واستيقنتها انفسهم وعند الكرامية نفس

التصديق م

الاقرار

الاقرار فقط فالمصدق الغير المقر غير مستحق لدخول الجنة والمقر الغير المصدق مؤمن ومستحق بخلود النار وعند الرقاشي هو الاقرار مع المعرفة وعند القطان هو الاقرار بشرط المعرفة والتصديق والكل مخالف للنصوص كقوله تعالى الذين قالوا آمنا ولم تؤمن قلوبهم وعند الخوارج والمعتزلة واهل الحديث وكثير من المتكلمين والفقهاء هو التصديق والاقرار والعمل وقد ورد هذا من الرضا عليه السلم وذكر في عيون الرضا هو محمول على كمال الايمان فتارك العمل كافر لدى الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر بل في المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة وفاسق عند البواقي ويبطله قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم حيث افترق الايمان بالظلم وعند جهم ابن صفوان هو نفس المعرفة بالله وعند بعض الفقهاء من الامامية هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وفيه قوله تعالى ليكتمون الحق وهم يعلمون ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من المعرفة انما هو المعتبرة في الدين لا على وجه يعرفه الكفار وعند اكثر اهل الحق هو الاقرار والتصديق بجميع ضروريات الدين فالمصدق الغير المقر المتكبر كافر وفي غير المتكبرين اتفاقا خلاف وايمان القاصر عن الاقرار كالاخرس واستحق العقاب الدائم وانما قال استحق ولم يقل يعاقب دائما لان نفس الخروج لا يستلزم وقوعه بل اذا مات خارجا وهذا الحكم مشترك بينهم وبين الكافرين سواء كانوا مجتهدين غير موفقين او غير مجتهدين وقد رتبت هذا الباب كله قد همنا يقرب الماضي من الجاه

مع افادة التحقيق ان كان هذا اشارة الى الحاضر فى الذهن ويفيد التحقيق فقط ان كان
الاشارة مسبوقة بالترتيب والترتيب فى الاصل جعل كل شئ فى مرتبته وفى الاصطلاح جعل
الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم
على فصول سبعه وهى جمع فصل وهو لغة القطع واصطلاحا طائفه من الكلام نسبتها الى
الباب وما يجرى مجراه نسبة الباب الى الكتاب وتفصيلها ان الباب الاول فى اثبات
الواجب والثانى فى الصفات الثبوتيه والثالث فى السلبيه والرابع فى العدل والخامس فى
النبوه والسادس فى الامامه والسابع فى المعاد وانما رتبته كذالك لان اول ما يجب على
المكلف هو النظر فى معرفة الله والثبوتيه اشرف من السلبيه وهما مبادى الافعال والعدل
مبنى النبوه والامامه والنبوه اشرف من الامامة والمعاد متوقف على النبوة والامامة
لتوقفه على الوعد والوعيد من النبى وبالله **الفصل الاول فى اثبات واجب**
الوجود لذاته اى فى بيان ان الحقيقه الموسومة بواجب الوجود يجب وجودها
فى نفس الامر كما صرح الفارابى وابو على فى مقالتيهما حيث قالا اذا قلنا واجب
الوجود موجود فهو لفظ مجازى معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه
الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره فلا يرد ان قوله فى اثبات واجب الوجود لذاته
فى قوة قولنا فى بيان ان الموجود بعنوان الوجوب موجود فهو قضيه بديهية لا تصلح

ان يقع مسئلة لعلم من العلوم ولان الموجود ليس عرضا ذاتيا لشئ من الموضوعات
حتى يصح ان يقع من الآثار المطلوبة فى العلوم ضرورة كونها اعراضا ذاتية باحد
تفسيريها لموضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية ولا محيص عنه بان المحمول فى
قولنا الواجب لذاته موجود ليس عرضا عاما للموجودات حتى يمتنع كونه من الآثار
المطلوبة اذ المراد انه موجود بوجود خاص وذالك لان الموجود محمول مشتق من
الوجود بمعنى الكون وهو فى الكل زائد الا ان مبدء انتزاع المحمول ومصداق حمل الوجود
المطلق فى الممكن ذاته من حيث هو مجهول الغير وفى الواجب ذاته بذاته وهذا معنى
قولهم الواجب موجود بوجود هو عينه ولو كان مشتقا من وجوده الخاص لكان
معنى قوله الواجب لذاته موجود ان حقيقته حقيقته وهذا كلام خال عن التحصيل
كما صرح ابن سينا فى الهيئات الشفاء واما القول بان العلم بوجوده ضرورى فلا
يمكن اثباته كما ذهب اليه كثير من ذوى النفوس الفاصله فيبتنى على تفاوت مراتب
النفوس فى ادراكه له والتصديق بوجوده فان الحق سبحانه اجل الحقائق و
اجلاها واظهر الموجودات واسناها الا انه لفرط النور وشدة الظهور ظل مخفيا
عن البصائر ومحجوبا عن الابصار وادراكا ممنو بشوائب الماده الجسمانية صار محتاجا
فى اثباته بدقائق الانظار ورقائق الافكار ولكن الله يمن على من يشاء من عباده

برفع الغواشى فيصدق بوجوده من غير اثبات ودليل وهو التصديق الملقب بعين
اليقين كما ان التصديق الاستدلالى موسوم بعين اليقين ومن الناس من لا يهتدى
اليه من السبيلين وانما ذالك لهم من قصور الفطره وفرط القصور ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور ثم ما قالوا لا برهان لا على واجب الوجود ولا يعرف الا من ذاته
مبنى على ان البرهان المطلق اعنى برهان لم انتهى فقولهم انما يفيد نفى البرهان
المطلق عنه لا نفى مطلق البرهان والوجه ظاهر فنقول مقول هذا القول مقدمة
مشتمله على تصور الواجب والممكن الذين يتوقف البيان عليهما وهى ان كل
معقول اى كل صورة حاصلة فى العقل او حاضره عنده من حيث هى هى لا من حيث
الوجود والممكن اما ان يكون واجب الوجود فى الخارج اى فى خارج الذهن سواء
كان فى الاعيان او فى اللوح المحفوظ ليكون مرادفا لنفس الامر فان اثبات المواد فى
القضايا انما هو باعتبار كيفية نسبة الوجود فى نفس الامر ومناظرته للمعقول من
حيث هو مؤيد للتعميم ويمكن ان يراد بالخارج ما يتبادر منه اكتفاء بما لا بد منه فى موم
المقام لذاته احتراز عن الواجب بالغير اى اما ان يكون بحيث يستحيل انفكاك
نسبة الوجود عنه نظرا الى ذاته سواء كان ذاته مقتضيه لوجوده اقتضاء العلة المعلول
وكون الوجود زائدا على ذاته كما عليه كثير من المتكلمين او كان ذاته مقتضية

للاستغناء فى الوجود عما سواه كما هو المختار عند المحققين لكن الاول يقتضى علم اتصافه
بالوجود قضاء عن الوجود الزائد وهو باطل قطعا ضرورة وجود العلة قبل وجود
المعلول فتعين الثانى وهو الحق فهو موجود بوجود خاص هو عين ذاته ولا يمكن للعقل
تحليله الى حقيقه ووجود بل هو موجود بحت باعتبار ترتب الآثار عليه ووجود بحت
باعتبار انه منشاء لذالك الترتب فمعنى انه موجود ما قام به الوجود قياما حقيقيا كقيام
الصفة بالموصوف او مجازيا بمعنى عدم القيام بالغير على قياس ما قاله الحكماء فى الجوهر
انه قائم بذاته اى ليس قائما بغيره ولا يلزم من اعتبار التجوز فى القيام اعتباره فى اطلاق
الموجود على الواجب وقس عليه الحال فى وجوبه ضرورة وجوب العلة قبل وجوب
المعلول فهو واجب باعتبار ووجوب باعتبار وهو الغنى القيوم فلا يمكن ان يكون
مركبا من الاجزاء الخارجية لاحتياج المركب الى اجزائه ولا من الاجزاء المحموله فانها
عند التحقيق منتزعة اما من المادة والصورة كما فى المركبات الخارجية واما من الشئ
الواحد باعتبارى القوة والفعل كما فى البسائط المجردة الممكنة عند من يقول بها والاول
يفضى الى التركيب الخارجى والاحتياج والثانى الى اعتبار القوه فى الواجب وهو ضرورة
وجوب وجوده بالفعل من جميع الوجوه وذالك لامتناع زوال ما بالذات من غير وسط
عن الذات فى العقل والخارج ولا يكون جزء من المركب الحقيقى ضرورة احتياج اجزائه

بعضها الى بعض كما تقرر ولا يجوز عليه الانقلاب من الوجوب الذاتى الى الوجوب الغيرى
والى الامتناع والامكان الذاتيين لامتناع اجتماع المتنافيين وكذا الى الامتناع ولا الامكان
بالغير لامتناع زوال ما بالذات فانه مع طريان اقتضاء الغير عدمه اولا ضرورة وجوده
وعدمه ما بقى واجبا فقد زال مقتضاه او ممكن الوجود اى بحيث لا يستحيل انفكاك نسبة
الوجود وثبوتها عنه نظرا الى ذاته لذاته قيد عادى المرادى اذ لا ممكن بالغير سواء كان
ذالك الغير علة مستقلة فى اتصاف ذاته بالامكان او شرطا للعلية اذ على تقدير انتفاء
ذالك الغير لا يبقى ممكنا اصلا فكيف وبالذات فلا محالة ينقلب الى الواجب بالذات او
الممتنع بالذات وهو مح لاستحالة اجتماع المتنافيين وجواز استحالة انتفائه لا يدفع زوال
الامكان على تقدير انتفائه فان ما يلزم من فرضه مح مح وقال بعضهم اذا كان الامكان
ثابتا للشيئ لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير حذرا عن توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد متشخص اذ لا تعدد فى مفهوم الامكان نظرا الى شيئ واحد واعترض
عليه بجواز علية الذات بالامكان مشروطا بانتفاء الغير فلا يكون الذات علة عند كون م
وجود الغير فلا توارد اقول تصرف الغير فى الشيئ مسبوق لا محاله بتحقق ذالك الشيئ
المتصرف فيه فى نفس الامر فذات الشيئ قبل تصرف الغير ان كان ممكنا لذاته فصار
بعد التصرف ممكنا بالغير لزم التوارد ان كان الغير علة موجبة لامكانه او عدم كونه

ممكنا

ممكنا بالغير لزم التوارد ان كان علة مبقية اذ المراد بالامكان بالغير اقتضاء الغير
لا ضرورة الوجود والعدم له ولا فرق بين الاقتضاء والعلية بحسب اللفظ لا
يقال انما يلزم على تقدير علية التوارد على سبيل البدل وهو جائز لانا نقول انما
يجوز توارد العلتين بحيث لو وجدت كل واحد منهما ابتداء وجد ذالك المعلول
واما انه يوجد باحدى العلتين ثم يوجد بعلة اخرى فمستحيل اتفاقا واعلم ان الممكن
ما لم يجب لم يوجد اذ لا اولوية لاحد طرفيه نظرا الى ذاته بحيث يكفى تلك الاولوية
فى وقوعه حتى يجوز ان يوجد ممكن بذالك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد
باب اثبات الصانع والاولوية الخارجية لا يكفى لوقوع احد طرفيه اما الاول فلانه
لو كان ذات الممكن مقتضيه لرجحان احد طرفيه بحيث يمتنع معه الطرف المرجوح لذاته
فلا يكون الاولوية اولوية بل وجوبا ولو جاز معه الطرف المرجوح لذاته يجاز
انقلاب الراجح بالذات مرجوحا اذ الواقع راجح ضرورة هف واعترض عليه بانه
انما يتم اذا كان اقتضاء الرجحان لذاته على سبيل الوجوب واما لو كان على سبيل
الاولوية فلا اذ غايته تخلف ما هو اولى بالذات والمستحيل بذاته تخلف ما يجب
لها عنها اقول ان كان الاولوية معلولة لذات الممكن وحدها فلا يمكن ان يتخلف
عنها باى وجه كان فلا تكون الا على سبيل الوجوب وان كانت معلولة لغيرها

منفردا او بشركة الذات فهى داخلة فى الاولوية الخارجية وسيجيئ الكلام فيها هذا
اذا فسرت الاولوية بما يقتضيها الذات واما اذا فسرت بكون احد الطرفين اليق
بذات الممكن من غير اقتضاء فقالوا فى ابطاله ان الطرف الغير اللائق مرجوح لذاته
ومرجوحيته مستلزم لامتناعه الذاتى لاستحالة ترجح المرجوح وهو يستلزم وجوب
الطرف الراجح فلا يكون ما فرض اليق بذات الممكن كما فرض بل يكون واجبا لا يقال
مقابل الاليق انما هو الغير اللائق لا المرجوح فلا يصح الحكم بامتناعه لكونه مرجوحا
على ان الغير اللائق لا يجب ان يكون ممتنعا لذاته فان كثيرا من الاشياء متصف بصفات
غير لايقه لانا نقول لا شك فى رجحان الاليق بذات الشيئ من غيره ومرجوحية الغير
اللائق واتصاف الاشياء بالامور الغير اللايقه انما يكون بسبب امر من الخارج
تحقق اسباب خارجية لها كاتصاف النفس بالمعاصى بسبب الشهوة والغضب و
تحقق اسبابها من الخارج واما الثانى فلان مجرد الاولوية الخارجية ان كان موجبا
للطرف الراجح فلا يكون الاولوية اولوية بل وجوبا والا فوقوعه بمجرد تلك الاولوية
مستلزم لترجح احد المتساويين وهو مح اذ لا امكان للوقوع الا بتساوى الطرفين و
بغيرها يستلزم عدم كونها كافية فى وقوعه فلا بد من الانتهاء الى الوجوب بعلية
الخارجيه وهو مح مع تحقق علة الوجود واجب بالغير ومع عدم تحقق علة الوجود ممتنع

بالغير

بالغير اذ عدم علة الوجود علة العدم فلا منافاة بين الامكان الذاتى والوجوب والامتناع
لعدم المنافاة بين عدم اقتضاء الذات واقتضاء الغير فظهر ان الممكن محتاج فى كل من
طرفى الوجود والعدم الى علة مغايرة لذاته وعلة افتقاره اليها نفس الحدوث عند
قدماء الاشعرى ومن يحذو حذوه ويجعل هو مع الامكان وقيل بشرط الامكان و
الكل باطل اذ الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو كيفيه لوجود الممكن
متاخرة عنه وهو عن ايجاده المتاخر عن الحاجة فلا يمكن ان يكون علة للحاجة على
ان الممكن بالذات لو كان محتاجا بسبب الحدوث المغاير له لكان ممكنا بالغير لذالك
فالحق ان علة افتقاره نفس الامكان لان العلم به يستلزم العلم بالافتقار فهو معلول
للامكان اذ العلم التام يستلزم العلم بانيه المعلول ومهيته فيستلزم العلم التام بالمعلول
المعين بخلاف العلم بالمعلول فانه انما يستلزم العلم بانيه العلة لا بمهيتها فانما
يستلزم العلم بعلة ما كما صرح به المحقق الطوسى فى شرح الاشارات قيل كما ان
العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كذالك العلم بالافتقار يستلزم العلم بالامكان
ضرورة ان المفتقر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فكل منهما علة للآخر هف اقول مجرد العلم
بالافتقار لا يستلزم العلم بالامكان الا بمعونة الانحصار والكلام فى الاستلزام بمجرد
العلم بالعلة لا يقال الامكان صفة الممكن باعتبار الوجود فهو ايض متاخر

عن الوجود فاشترك الالزام لانا نقول تاخره عن الوجود وعن المهية انما مسلم لكونه
كيفية النسبة بينهما لكنه ليس بمتاخر عن اتصاف المهية بالوجود ولهذا يوصف
المهية ووجودها بالامكان قبل اتصاف المهية بالوجود بخلافه فان المهية لا توصف
به الا حالة الاتصاف بالوجود واذا ثبت علية الامكان لافتقار الممكن ظهر ان الممكن
كما هو محتاج فى وجوده الى العلة كذلك فى بقائه لان البقاء عبارة عن استمرار زمان
الوجود والامكان متحقق فى جميع ازمنة وجود الممكن وهو ظ او ممتنع الوجود لذاته اى
يكون بحيث يستحيل ثبوت نسبة الوجود عنه نظرا الى ذاته من غير اقتضاء اذ الممتنع
لا ذات له حتى يقال انه يقتضى شيئا فقوله لذاته انما هو على التجوز لمحض الاحتراز
وانما انحصرت الاقسام لدوران التقسيم بين النفى والاثبات فان قولنا المعقول
اما واجب واما ممتنع قضية منفصلة مانعة الجمع فنقيض كل منهما اعم من
نقيض الآخر ومن عينه ايض فنقيضاهما يجتمعان ولا يحصل من نقيضيهما الا احتمال
واحد هو لا استحالة الثبوت ولا استحالة العدم وهو المعنى بالامكان فالقسم الثالث
مركب من نقيضى القسمين فيدور التقسيم بين الاثبات والنفى واعلم ان المص قدس
سره لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع فى دليله على ما هو مختار الراسخين فى العلم وهو
الاستدلال بالموجود وانقسامه على اثبات الواجب وبما يلزم الوجوب والامكان على

صفاته وبصفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد خلافا لبعض المتكلمين و
الطبيعيين من الحكماء فان المتكلمين يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وباحوال المخلوقات على صفاته والطبيعيين يستدلون بوجود الحركة على محرك
ما وبامتناع الحركات الغير المتناهية على وجود اول محرك غير متحرك وبذلك على وجود
الواجب والطريق الاول اوثق اما فى اثبات الواجب فلان الاستدلال بالمعلولات على
اثبات الواجب برهان انى يسمى بالدليل وهو قد لا يعطى اليقين اذا كان فى الوسط معلول
وله علة لم يعرف بها اذ العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يحصل من سببه كما تقرر واما الاستدلال
بحال الموجود عليه فهو برهان مطلق مفيد لليقين اذ الوسط ههنا لا يكون معلولا ولا علة لوجود
الاكبر للاصغر بل امر مصاحب معه بالطبع فان الوجود انما هو ذاته باعتبار كما عرفت واما
فى الممكنات فلان الاستدلال عليها وهذا الطريق انما هو بالعلة على المعلول فهو برهان
لمى مفيد للقطع بخلاف الاستدلال بالمعلول على العلة ويمكن صرف الاوثقية بان اثبات
الواجب اولا ثم باستعانته اثبات سلبه او نفى من عكسه كما ذكره صاحب المحاكمات و
تقرير الدليل قوله ولا شك اى لا تردد فى الحكم على ان ههنا موجودا اما الضرورة
اى بالبداهة وانما قيد قوله بالضرورة لان سلب الشك متناول للجهل البسيط التصورى
اليقين المكتسب بالدليل واليقين الحاصل بالبداهة فلا بد بحمله على البداهة من تخصيص

فان كان ذالك الموجود واجبا لذاته فهو المطلوب بالاثبات وان كان
ممكنا افتقر فى وجوده الى موجد موجود قبل ايجاده لاستحالة تاثير المعدوم فى الموجود
يوجده اى يوجد ذالك الممكن سواء كان ذالك الموجد علة تامة او علة موجدة هى
الفاعل المستقل بالتاثير والعلة الموجبة ايض والمراد بها جميع ما يكون مؤثرا فى الوجود
بوسط او لا فيدخل فيها الفاعل قريبا او بعيدا والجزء الصورى لانه شريك للفاعل والغاية
لانها مؤثرة فى فاعلية الفاعل والالات والادوات على راى والشرائط على راى آخر بخلاف
المادة فانها متاثرة فلا يكون مؤثرة لامتناع اتحاد الفاعل والقابل ومنهم من منع بالضرورة
اى على سبيل الوجوب لما عرفت من ان الممكن محتاج الى علة موجدة لذاته ولا يخفى
ان حمل الضرورة ههنا على البداهة مع اقامة البرهان على نفى الاولوية الذاتية وعدم
كفاية الاولوية الخارجية بانظار دقيقة كما مر تعسف فان كان ذالك الموجد تاما
او مستقلا واجبا لذاته فالمطلوب ثابت ايض وان كان ممكنا
افتقر الى موجد آخر غير ما ذكر فان كان ذالك الموجد الثانى
هو الممكن الاول دار مصرحا وان لم يكن هو الاول بل ممكن آخر لكنه
يرجع الى الممكن الاول آخرا دار مضمرا وهو اى الدور المفسر بتوقف الشئ على
ما يتوقف عليه باطل بالضرورة اى بالبداهة كما هو مختار المحققين لاستلزامه

توقف الشئ على نفسه وهو بديهى البطلان ومع ذلك يستلزم المحال على تقدير
تحقيقه لاشتماله على جملة متناهية يجرى التزديد فيها كما فى الجملة الغير المتناهية
على ما سيجئ وان كان موجدا ممكنا آخر وهلم جرا تسلسل وهو اى التسلسل
المفسر بترتب الامور الغير المتناهية على سبيل العلية والمعلولية باطل ايض و
الطرق فى ابطاله متعددة منها ما ذكره المص وهو الطريق المعتمد عليه للعلماء
حتى اقتصر ابن سينا فى الاشارات والنجاة وقدمه صاحب المواقف وغيره على
سائر الطرق المورودة لانه على تقدير تحقق التسلسل يبطله فهو ابلغ لان جميع
آحاد تلك السلسلة اى كل واحد واحد من تلك السلسلة فان لفظ الجميع و
المجموع والكل والجملة يجرى مجرى واحدا بحسب الاصطلاح وان كان الكل فى الاصل
بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد والجملة بازاء المفرد وقيل الكل مقول على المتصل والمنفصل
والجميع مخصوص بالمنفصل وقيل الجميع ما ليس بوضعه اختلاف والكل بما فيه
اختلاف الوضع وبالجملة فالكلية المجموعية صورة تمامية الاجزاء يعرض لها فيلتئم
الكل والمجموع من تلك الهيئة والاجزاء حقيقة مغايرة لحقيقة كل واحد واحد من
الاجزاء فالكل المجموعى والمجموع من حيث هو مجموع عبارة عن الآحاد الماخوذة مع
الهيئة الاجتماعية اى الماخوذة دفعة بامر اجمالى شامل لها لكن الكل والمجموع

ربما يطلقان على معروض الهيئة الاجتماعية بعد حذفها وقطع النظر عنها واما الكل
الافرادي فهو عبارة عن كل واحد من تلك الاحاد على سبيل البدل واطلاق الكل عليه
تجوز لاشتماله على جميع الاحاد بالبدلية فالكل والمجموع حقيقة انما هو الاجزاء مع الهيئة
الا ان تلك الهيئة قد يكون محض الاعتبار كما في العشرة وقد يكون صورة عرضية كما في البيت
وقد يكون مزاجا كما في المعجون والسكنجبين وقد يكون صورة نوعية جوهرية او نفسا
كما في الترياق والانسان الجامعة اى السلسلة الجامعة لجميع الممكنات اى لكل الممكنات
محذوفة عنها الهيئة الاجتماعية بحيث لا يشذ عنها شئ [illegible] منها غيرها يكون
موجودة لوجود معروض الكلية في الخارج وممكنة قبل لاحتياجه الى الاجزاء اقول الحق
الكل الى الاجزاء بعد حذف الهيئة والكلية عنها محل نظر اذ الكل انما يحتاج الى الاجزاء
في الاتصاف بالكلية واما قطعا عن ملاحظة الكلية فلا يكون ثمة الا انه احاد متفرقة غير
مفتقرة بعضها الى بعض في الوجود اذ لو فرضنا مثلا ثلثة اشياء متفرقة قطعا عن
اتصافها بالثلثة فانعدم واحد منها فلا ينعدم الا ذالك الواحد اذ لا كلية ههنا حتى
ينتفي بانتفاء ذالك الجزء فان قيل معروض الكلية قطعا عن الهيئة له اعتباران اعتبار
المعية واعتبار اللامعية وهو بالاعتبار الاول محتاج الى كل واحد من الاحاد بخلاف
الاعتبار الثاني فانه ح لا يكون الا احادا متفرقة كما ذكر والمقصود ههنا جميع الممكنات

محذوفا الهيئة بالاعتبار الاول قلت انما المعية هي الاجتماع فاعتبارها بدون اعتبار
الهيئة الاجتماعية لا يمكن ولو امكن لكان اعتبار المعية ماخوذا في الدليل من غير حاجة
اليه يتم الدليل اذ يكفي لاتصاف الجميع بالامكان ان يقال لو لم يكن جميع تلك الاحاد الموجودة
ممكنة لكانت واجبة فلزم تركب الواجب وتقومه بالممكنات كما في النجاة والتلويحات
او يقال اذا كان كل واحد واحد منها لا على سبيل البدل ممكنا فلا يمكن سلب الامكان من
الجميع فالجميع ايضا ممكن وذالك لان الاحاد المفصلة اذا كان كل واحد واحد منها محكوما
بحكم ايجابي او [illegible] يمكن سلب ذالك الحكم عن الكل نعم يمكن ان يحكم على الكل بحكم
ايجابي او سلبي آخر لا يحكم به على كل واحد وتوضيحه انه اذا كان كل واحد من الاحاد
المفصلة في العسكر تركيا او ابيض فلا يمكن ان يسلب التركية او البياض عن الكل ويحكم
على الكل بانه جيش وليس واحدا من غير ان يحكم بذالك على كل واحد واما اذا كان
كل واحد منها على سبيل البدل محكوما عليه بحكم فلا بحث في جواز مخالفة الكل لها في
ذالك الحكم كقولهم كل انسان يشبعه هذا الرغيف ولا يشبع الجميع [illegible]
مركبا حقيقيا فانه قد يخالف وقد لا يخالف فان المعجون المركب من عدة اجزاء كل واحد
منها حار لا يمكن ان يسلب عنه الحرارة والانسان المركب من اجزاء كل واحد منها
جماد والكل يسلب عنه الجمادية فالامر في مخالفة الكل لاجزائه موقوف على الدليل كما

ذكره الامام الرازي في المباحث المشرقية فيشترك جميع الاحاد في امتناع الوجود لذاتها
لكونه موجودة ممكنة فلا بد لها اى لتلك الاحاد المفصلة من موجد اى من علة
تامة او موجبة هي بالحقيقة يكون عللا اذ الجميع بهذا المعنى لا يكون فعلة الجميع جميع العلل
خارج عنها سواء كان الفاعل واحدا وسائر العلل متعددا او كان الفاعل ايضا متعددا
بالضرورة اى على سبيل الوجوب وذالك لان علة المجموع اما ان يكون نفس تلك
الاحاد المعلولة او جزء منها او خارجا عنها كلا او بعضا ولا يجوز ان يكون نفسها لو
كانت علة تامة او موجبة لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولانه لو كان العلة التامة للمجموع
نفس المجموع لكان المجموع واجبا لا ممكنا اذ بالنظر الى ذات العلة التامة يجب وجود
المعلول وايضا فان كان كل شئ يكون كافيا في ان يوجد ذاته لا من غيره فهو واجب
الوجود وقد فرضناه ممكنا هف وسيجئ الكلام عليه ولا ان يكون جزء منها اما انه لا يجوز
ان يكون علة تامة فقط لاحتياج العلة التامة الى بقية الاجزاء فلا يجب الجميع به وكيف
يجب [illegible] هو محتاج الى غيره من الاجزاء واما انه لا يجوز ان يكون الجزء علة موجبة فلا
ح اما ان يكون ذالك الجزء بسيطا او مركبا والاول بط لاستلزامه كونه علة لنفسه ولعلله
والا لتوقف حصول الجميع بامر غير ذالك الجزء المفروض للعلية فلا يكون ما فرضناه كما فرضناه
وايضا كل جزء منها فرض للعلية فعلته اولى بذالك فيلزم ترجيح المرجوح والثاني ايضا

باطل لان من اجزائه المركبة لا يصلح لعلية الجميع الا ما قبل المعلول الاخير ولو كان ما قبل
المعلول الاخير علة موجبة للجميع لكان هو مع المعلول الاخير علة تامة للمجموع والاخير
بان ما قبل المعلول الاخير علة موجبة مع المعلول الاخير عين المجموع الذي هو المعلول
فلزم ان يكون المجموع علة تامة لنفسه وهو قطعي الاستحالة لما مر على ان ما فوق المعلول
الاخير لو كان جزء من المجموع لكان كالتسعة من العشرة وليست ثلثه وسبعة ولا اربعة
وستة الى غير ذالك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاحاد فتعين
ان يكون لذالك المجموع علة خارجة عن السلسلة اما بتمامها واما ببعضها فيكون
ذالك الامر الخارج سواء كان علة للمجموع منفردا او بالشركة واجبا لذاته بالضرورة
لانحصار الموجود في الممكن والواجب وانحصار الممكنات في تلك السلسلة وهو المط
اذ به يبطل التسلسل وذالك لان ذالك الخارج لا بد ان يوجد جزء واحدا من اجزاء
تلك السلسلة اما منفردا واما بالشركة لامتناع ايجاد الكل بدون ايجاد جزء من اجزائه
فلا يكون ذالك الجزء مستندا الى علة اخرى داخلة في السلسلة لامتناع [illegible]
العلتين المستقلتين فح يلزم تناهي السلسلة مع فرض لاتناهيها ويلزم استناد واحد
من السلسلة الى ما ليس داخلا فيها مع فرض استناد كل منها الى آخر منها وهلم
جرا فلئن قلت قد حكمتم بامتناع كون العلة التامة نفس المعلول ووجوب تقدمها

عليه واستند للتم عليه لكنه لو تم دليلكم لزم في المركب من الجزء المادي والصوري تقدم
الشئ على نفسه بمرتبتين وذالك لان المادة والصورة مع انهما عين المعلول جزآن
من العلة التامة المتقدمة على المعلول قلنا ان للمادة والصورة اعتبارين فيهما
باعتبار الانفراد جزآن من العلة التامة وباعتبار الارتباط الواقعي عين المعلول على
ان يكون الارتباط المذكور شرطا للعينية هذا في المركب من المادة والصورة واما
في المركب الاعتباري الذي نحن بصدده فالاجزاء عين المعلول وليست اجزاء من
العلة التامه فان قلتم لاشك ان المركب من الواجب والممكن لاحتياجه الى الاجزاء
وليست العلة التامة جزء منه لاحتياج العلة التامة الى بقية الاجزاء ولا ان يكون خارجا
اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه قلنا كلامنا في المجموع الذي جميع احاده معلولات
ممكنة كما ظهر من كلام الشريف العلامة قدس سره في حواشي شرح حكمة العين وقد
صرح به في شرح المواقف على ان المركب منهما مع الهيئة الاجتماعية غير موجود في
الخارج بل انها امور متفرقة لاحتياج لبعضها الى بعض بسبب التركيب بل الواجب
غير معلول والممكن معلول للواجب واعلم ان العلامة الدواني بعد ما اعترف في رسالته
القديمة لاثبات الواجب بامتناع كون العلة التامة عين المعلول واقام البرهان على
امتناعه بوجهين اورد في رسالته الجديدة لاثبات الواجب ان العلة التامة في هذا

المركب بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل منها عينه ولا محذور فيه لان توقف
ذالك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف
الشئ على نفسه وقال صدر الافاضل ان الامر المتعدد يوخذ بوجهين احدهما مجملا
وبهذا الوجه يكون واحدا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل مجموع الامور والثاني مفصلا
واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا او ذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وكثيرا ما يختلف
في الاحكام مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق ويسعهم لا معا على سبيل التعاقب فنقول
ان علة وجود المركب من الواجب والممكن بهما ماخوذا لا معا فيكون هذا وذالك
علتين يرجح وجودهما معا واعترض عليه العلامة بانا ننقل الكلام اليهما لا معا فانه
ايضا ممكن يحتاج الى مرجح واجاب عنه بانه لا نسلم انه ماخوذ بهذا الوجه ممكن بل هو
بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته وممكن موجود بالواجب قال العلامة هذا
المركب موجود سواء لوحظ مجملا او مفصلا اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية
بدون الوصف اعني ذات الاثنين موجود وان لم يكن الهيئة والاثنية موجودة وان
كان معروض الاثنينية موجودا فهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هنالك
شئ اخر يصلح علة له فلا تنحسم مادة الشبهة على انا نقول ليس التفاوت في المثال بالاجمال
والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصفا

بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول فيه
بحث من وجوه الاول ان المجموع اذا كان عبارة عن معروض الهيئة الاجتماعية
بدون اعتبار الهيئة واتصف كل واحد واحد لا على سبيل البدل بانه يتوقف عليه ذلك
المجموع فلا يمكن مخالفة الكل للاحاد في الكل بحكم كامر فلا محيص بما قرره من لزوم تقدم
الشئ على نفسه والثاني ان معروض الاثنية انما يقتصر الى الاحاد في الاتصاف بالاثنينية
اذ ليس معروض الاثنينية كلا حتى ينتفي بانتفاء واحد منها بل معروضا للكلية و
الفرق بين الكل ومعروض الكلية ظاهر فظهر ان الحق في اعتباره لا معا مع صدر
الافاضل وهو حاسم لمادة الشبهة اذ لا يلزم منه كون العلة التامه عين المعلول و
هذا القدر كاف في اتمام البرهان والثالث ان قوله ليس التفاوت في المثال بالاجمال
والتفصيل ليس على ما افاده اذ الكل في قولنا كل القوم لا يسعهم الدار الضيق ماخوذ
بعنوان الكل المجموعي وفي قولنا كلهم على التعاقب يسعهم هذا الدار ماخوذ بعنوان
الكل الافرادي فظهر التفاوت والرابع قوله ان الكل المجموعي مجملا او مفصلا متصف بان
الدار يسعهم على التعاقب يخرج الكل المجموعي عن المجموعي الى الافرادي بل الكل المجموعي
كما اعترف به العلامة عبارة عن الآحاد الملحوظة بامر اجمالي دفعة فكيف يقبل التفصيل
واعلم ان ههنا برهان خفيف ذكر في رسالة الفردوس وهو ان المهية المعلولة

لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة
فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها وتمتنع لا بشرط مبدئها فهي في حد ذاتها
هالكة ومن الجهة المنسوبة الى الواجب واجبة فكل شئ هالك الا وجهه فلا يمكن وجود
الممكن بدون الواجب فوجود الممكن مثبت للواجب ولا شك في وجوده لما نشاهد من
طريان الوجود والعدم عليه ثم اني قد وجدت في بعض مولفات الخيام برهانا اخر بيانا
على اثبات الواجب محتاجا الى تتميم فاردت ايراده في ذيل هذا الفصل متمما له وهو انه
لا يمكن ان يكون مهية ممكنة الوجود علة لوجود البتة اللهم الا ان يكون معدا او واسطة
او امرا آخر غير الفاعل والا لكان الف ممكنا وسببا فاعليا لممكن اخر وهو ب وقد عرفت
ان الممكن ما لم يجب لم يوجد فب انما يستفاد وجوب الوجود من الف فذات الف
الذي يقتضي لا ضرورة الوجود والعدم كان مقتضيا لضرورة الوجود لغيره وهو مح
فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذات الف من حيث هي هي مقتضية للاضرورة الوجود لب
قلت لم وجوب الوجود يكون شرطا للتاثير والمؤثر ذات الف وهو ممكن والامكان صفة
لازمة له اعتبارية يكون بالحقيقة عين ذاته فيكون الامكان داخلا في التاثير بل مؤثرا
في وجوب الوجود وهو بديهي البطلان ولئن قلت لم لا يجوز ان يكون وجوب وجود
الف علة لوجوب وجود ب الا ان وجود الف يفتقر ان يوجد الى الف فلا يؤثر الامكان

فی وجوب وجود ب قلنا وجوب الف من الامور المعدومة الاعتبارية فلا یؤثر
فی الموجود ولو کان موجودا فی الاعیان فلا یمکن ان یؤثر الا بمشارکة الف
الذی یکون الامکان عینه لان الفاعل المفتقر فی وجوده الی المحل لا یکون له فعل
الا بمشارکة المحل المذکور و قد عرفت ان موضع وجوب ذات الف فیکون
لذات الف شرکة فی تتمیم وجوب وجود ب هف فقد بان ان جمیع الذوات و
المهیات انما یفیض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله علی وفق علمه وارادته لا یقال
کما ان الامکان صفة اعتبارية لذات الف وهی عینها کذالک الوجوب اعتبارية لها بسبب الغیر
فهو ایضا عینها فلم لا یجوز ان یکون الف باعتبار صفة الوجوب التی هی مقتضیة لوجوب
وجود ب من بید ان یکون للامکان دخل فی التاثیر او یکون الوجوب شرطا للتاثیر لانا
نقول انما یصح العینیة فی الصفات الاعتبارية الذاتیه واما العارضیة من الغیر فلا بل المغايرة
ظاهرة والا لزم اتحاد الذات بالوصف العارض لها من الغیر وهو مح ولقائل ان یقول
لم لا یجوز ان یکون ذات الف من حیث هی هی مقتضیة لوجوب وجود ب من غیر
مدخل لامکان والجواب ان الذات من حیث هی هی لا یفیض الا امرا واحدا و ذات
الف قد اقتضت الامکان فلا یفیض شیئا آخر لامتناع صدور الکثیر من الواحد
من جهة واحدة سلمنا لکن الامکان صفة القبول والوجوب صفة الفعل فلزم کون

ان یکون ذات الف قابلا و فاعلا وهو مح سلمنا لکنه یقتضی ان یکون ذات الف موجبة
بالذات وممکنة بالذات وهو بط ضرورة کون الموجب بالذات واجبا بالذات
اذ ایجاب الغیر متوقف علی وجوب الموجب کایجاده فاذا کان وجوبه من غیره فلا
محالة یکون ایجابه ایضا لغیره من غیره فثبت ان الواجب بالغیر لا یکون موجبا للغیر
ولذا

الفصل الثانی فی صفاته

ای فی بیان ان الواجب تعالی متصف
بالصفات الکمالیة التی قد انعقد الاجماع علی وجوب التصدیق بها وهی جمع صفة
والصفة عند المعتزلة متحدة بالوصف وهو قول المخبر عن المخبر عنه بامر ما کالعالمیة
وتنقسم الی ثبوتیة وسلبیة والثبوتیة الی معنویة ونفسیه و حاصلة بالفاعل و تابعة للحدوث
فمثبتو الاحوال منهم کالجبائی واتباعه عرفوا النفسیة بانها معنی زائد هو اخص وصف
النفس یقع بها التماثل والتخالف بین الذوات کالسوادیة والبیاضیة والمراد بها
الصفات الذاتیة التی یکون الذات علة تامة لها واما النافون للحال فعرفوها بانها
صفة لازمة للذات غیر معللة والفرقة الاولی لم یجوزوا اجتماع صفتی النفس فی ذات
واحدة فلم یجعلوا اللونیة مثلا صفة نفسیة للسواد والبیاض والثانیة یجوزونه لان
الصفات اللازمة لشیء واحد ربما یکون متعددة واتفقنا فی ثبوت النفسیة حالتی
الوجود والعدم مثل کون السواد سوادا وکونه لونا وعرضا واما المعنویة فعرفوها

المثبتون منهم بانها صفة معللة بمعنی زائد علی الموصوف مثل کون العالم
منا عالم بعلم والظاهر من مذهب الجبائین انها صفة معللة اما بمعنی زائد
علی الموصوف کما مر واما بمعنی غیر زائد مثل کون الله تعالی عالم بعلم لا یکون زائدا
علی ذاته والنافون عرفوها بالصفة الجائزة الثبوت والزوال للموصوف بها واما
الحاصلة بالفاعل فهو الحدوث عند المثبتین وهو لیس صفة نفسیة اذ المعدوم
عندهم نفس ولا یتصف فهو صفة غیر ثابتة حال العدم مع ان المعدوم الممکن
عندهم متصف بکونه نفسا ولانها غیر معللة ولا معنویة لانها غیر معللة بصفة
واما عند النافین فالصفات اما ذاتیة واما خارجیة والذاتیة اما نفسیة یکون
الذات علة تامة لوجودها کالسوادیة للسواد فهی لازمة للذات واما معنویة یکون
الذات علة للاتصاف بواسطة امر ما کالسوادیة للشعر فیجوز زوالها عن الذات
والخارجیة اما حاصلة بالفاعل ولا کالحدوث واما تابعة للحدوث وهی عند البعض
ما لا یتحقق لها حالة العدم ولا یتصف بها الممکن حال وجوده وهی اما واجبة الحصول
للموصوف بها عند حدوثه کایجاب العلة معلولها والتحیز للجسم واما ممکنة الحصول
وهی اما تابعة للارادة ککون الفعل طاعة او صفة معصیة واما غیر تابعة لها ککون
العلم ضروریا فانه صفة غیر واجبة تابعة لحدوث العلم لا للقصد والارادة و

اما عند الاشاعرة فهی معنی قائم بالغیر کالعلم والسواد مغایر للوصف الذی هو قول
دال علیها وتنقسم عندهم تارة الی نفسیة ومعنویة فمثبتو الاحوال منهم عرفوا النفسیة
بانها صفة زائدة لا یصح توهم ارتفاعها من الذات مع بقاء الذات مثل کون الذات جوهرا
او ذاتا او موجودا والمعنویة بما یقابلها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنویة کالعالمیة و
القادریة ونحوهما والی غیر معللة کالعلم والقدرة وشبههما والنافون لها عرفوا
النفسیة بما دل الوصف بها علی الذات دون معنی زائد وبانها صفة راجعة الی نفس
الذات لا الی معنی زائد ومآل العبارتین واحد والمعنویة بما یقابلها وهؤلاء انکروا
الصفات المعللة وقالوا لا معنی لکونه عالما قادرا الا قیام العلم والقدرة بذاته و
تارة الی ما هو عین الموصوف کالوجود والی ما غیره من صفات الافعال کالخلق و
الرزق والی ما لا عینه ولا غیره کالعلم والقدرة ولا یخفی ان هذا قول منهم بالواسطة
بین قولنا انه هو وانه لیس هو وهو یستلزم ارتفاع النقیضین فلا یخفی فساده واما
عند الحکماء وعلیه جمهور الامامیة فهی معنی قائم بالموصوف ما اما حقیقیا او مجازیا
وهی قد یکون عینه کصفات الواجب سبحانه وقد یکون غیره کصفات الاجسام من
السواد والبیاض وغیرهما والقسم الثانی ینقسم الی معنی مستقر فی ذات الموصوف
غیر مضاف الی الغیر کالسواد والبیاض وهی حقیقیة محضة والی معنی مستقر مضاف

غير متغير بتغير المضاف اليه كالقدرة على تحريك جسم ما فانه امر كلى لا يتغير بكون
ذالك الجسم حجرا او مدرا والى معنى مستقر مضاف يتغير بتغير المضاف اليه كالعلم
فان متعلقه لابد ان يكون متشخصا حتى ان العلم الكلى من الكليات يغاير الكل بكل واحد
من جزئياته بل العلم بكل جزئى منه علم مستانف يلزمه اضافة مستانفة وكلاهما
حقيقيتا اضافيتا والى معنى مضاف غير مستقر مثل كونك يمينا وشمالا وهى اضافية
محضة وهذا فرق منهم بين القدرة والعلم يبتنى عليه ما اشتهر منهم ان الله سبحانه
لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى واصحاب الملة لا يقولون هذا الفرق كما صرح به المصنف
فى نهج المسترشدين حيث قال واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى
المقدور وسيجئ الكلام فيه الثبوتية اى الوجودية اذ الثبوت مرادف للوجود
عند القائلين بانتفاء الواسطة بين الموجود والمعدوم وبعدم ثبوت المعدوم واما
عند القائلين بالواسطة وبعدم ثبوت المعدوم وكذا عند القائلين بانتفاء الواسطة
وثبوت المعدوم وكذا عند القائلين بالواسطة و[illegible] ثبوت المعدوم فهو اعم من
الوجود لاشتماله الحال على الاول والمعدوم الممكن على الثانى والحال مع المعدوم الممكن
على الثالث كما نطلعك من تفسيرهم المعلومة وهى اى تلك الصفات ثمانية انما لم يقل ثمان
لانها خبر فى حكم المشتق الغير السببى فيجب مطابقته المبتدا الذى هو موصوفه بالحقيقة

لكن

لكن المبتدا ههنا ضمير نائب عن جمع المؤنث ومطابقة اسماء العدد من الثلثة الى العشرة
انما يكون بحذف التاء للمؤنث واثباتها للمذكر وذالك لان كل جمع لكونه مطلقا على ما فوق
الاثنين صار مؤنثا فما فوق الاثنين اولى بالتانيث قبل استعمالها بمعنى المعدود ثم اذا استعملت
بمعنى المعدود وطرء عليها معنى الوصف الذى هو معنى الاسماء المشتقة اذ معنى ثلثة
رجال رجال معدودة بهذا العدد وح فراموا المراد الفرق بين المذكر والمؤنث فيها
فى التاء فى تبعيه موصوفها كالمشتقات ولما لم يكن لها موصوف مذكور ضرورة كون
الجمع مؤنثا مذكرا كان اومؤنثا وكان اثبات التاء فى الجمعين مخلا بما قصدوه من الفرق
فحذفوا التاء من الجمع المؤنث اعتناء باستمرار القاعدة فى تانيث جمع المؤنث بحيث لا يتفاوت
فيه حذف التاء فقالوا رجال ثلثة ونسوة ثلث الاولى اى الصفة الاولى انه تع قادر
فلا يكون القدرة والعلم واخواتها اشارة الى ان الصفة الواجبة الاعتقاد هى العالمية
والقادرية وغيرها لا العلم والقدرة اذ لا يجب الاعتقاد بالعلم والقدرة بل باتصافه
تع بهما كما سيجئ انما قدم اثبات القدرة له تع على باقى الصفات لاشتماله على اثبات
الواجب تع على طريقة المتكلمين ونفى الايجاب عنه وايجاب حدوث العالم وهى من معظم
مطالب الفن واهم مواجب الاعتقاد وتحقيق الحال يتوقف على تحقيق معنى القدرة واثباتها
وتقسيمها الى القديمة والحادثة المسماة بالاستطاعة عند بعض والفرق بين القدرتين

واثبات القدرة الحادثة وما يتعلق بها فنقول القدرة صفة مؤثرة او كاسبة على
وفق الارادة ويقابلها العجز تقابل العدم والملكة او التضاد فالقادر هو الذى ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وقيل هى مبدء قريب للافعال المختلفة فالقدرة الفلكية
والحيوانية والقدرة القديمة والحادثة مصدوقة للتعريفين واما القدرة القديمة فلا
خلاف فى كونها مؤثرة واما القدرة الحادثة فهى مؤثرة عندنا بالفعل وعند الاشاعرة
بالقوة فان من شانها التاثير لكنها لم تؤثر لوقوع متعلقها بالقدرة القديمة بخلاف
القوة العنصرية فانه لا يصدق عليها التعريف الاول لعدم كونها مؤثرة على طبق الارادة
وكذا على القوة النباتية خلافا للاشراقيين فانهم اثبتوا الارادة للقوة النباتية والعنصرية ايضا
وهى تنقسم الى قديمة وحادثة اما القديمة فهى صفة قائمة بذات الله تع اما اعتبارية
كما هو عندنا وعند المعتزلة والحكماء واما زائدة كما هو عند الاشاعرة وهى صفة واحدة
بالاتفاق مؤثرة غير متناهية بمعنى لا يقف ومتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية
بالقوة واما الحادثة فهى صفة وجودية قائمة بالنفوس الشاعرة مؤثرة على حسب الشعور
باقية عندنا وغير باقية عند الاشعرى بناء على اصله الفاسد من ان العرض لا يبقى زمانين
خلافا لبشر بن المعتمر فانها عنده عبارة عن سلامة البنية عن الافات فجعلها عدمية و
اختاره صاحب المحصل وذهب جهم ابن صفوان واتباعه الى نفيها راسا اذ لا مؤثر

عنده

عنده فى الوجود الا الله لا بوسط ولا بغيره وهذا قريب من مقالات الصوفية ثم العلم
بوجود الحادثة ضرورى عند المص كما افصح عنه عبارته فى شرح النظم وكذا عند الاكثرين
ولذا قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر فان حماره لا يطفر بالضرب من جدول
كبير ويطفر بغير الضرب من جدول صغير وانما ذالك لفرقه بين ما يقدر عليه وبين
ما لا يقدر عليه وذهب الهمدانى الى ان طريق العلم بها انما هو بتيسر الفعل من بعض و
تعذره من بعض وذهب الجبائيه الى ان طريق العلم بها انما هو بصحة الشخص و
انتفاء الافات عنه واستدل بعضهم على وجودها بان الانسان يذم على فعل الحرام و
لا يذم على المرض والافعال الطبيعية وانما هو لوجود القدرة على ترك الحرام وعدم
القدرة على دفع المرض وبالجملة فهى عندنا وعند المعتزلة والفلاسفة يتعلق بالفعل
والترك على السوية كما يدل عليه بل يتبادر الى الاذهان من مفهومها وعند الاشاعرة
لا يتعلق الا باحدهما وانت خبير بان رايهم مبنى على تقدمها على الفعل فلا محالة يصح
تعلقها بالمتقابلين على السواء وقولهم معرب عن معيتها فلا يصح تعلقها الا باحد
المتقابلين حذرا عن اجتماعهما والحق الصريح معنا والا لكان تكليف الكافر قبل
الايمان به مع عجزه عنه قبيحا يمتنع صدوره عن الحكيم والقول بان الكافر مكلف فى
الحال بايقاع الايمان فى ثانى الحال لا يصلح حالهم ولا يجدى مقالهم الا بنفى القدرة عنه

حال التكليف فيؤدى اما الى تعذيب الكافر المصر المستمر الى زمان الموت واما الى
تعذيبه مع العجز عن الاتيان بما كلف به الاول خلاف الاجماع والثانى قبيح بحكم العقل
المطاع وانما هذا من اصلهم الفاسد فى مسئلة خلق الاعمال وسيجئ ابطاله والتحقيق
ان الكافر مكلف فى الحال مع القدرة بايقاع الايمان فى ثانى الحال كما صرح به المصنف رضى
الله عنه فى نهاية الوصول الى علم الاصول وما تمسكوا به من امتناع بقاء الاعراض
وغيره مردود بما ذكر فى المطولات حتى ان متاخريهم تفطنوا بفساد هذا القول
من الاشعرى فاعترفوا بضعف مستنده كما ظهر من عبارات شرح التجريد وشرح
المواقف ثم انه يمتنع وقوع مقدور مشخص من قادرين سواء كانا خالقين او كاسبين
وذالك لامتناع توارد العلتين وبطلان الكسب كما سيجئ وانه يمتنع تعلق القدرة
الواحدة بمقدور واحد من وجهين مختار لا خلاف فى كونه تع مختارا بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل الا ان الفلاسفة قالوا بامتناع صدق مقدم الشرطية الثانية
فى حقه تع لكونه فياضا جوادا بالذات فلا يمكن ان يتخلف عنها المشية المستتبعة لترجيح
الخير والكمال منها على الاتصال والمتكلمين ذهبوا الى صدق المذكورة فى حقه تع لكونه مرجحا
لاحد مقدوريه بلا داع او لمصلحة عائدة الى الغير كما سيجئ فمعنى الاختيار عند الحكماء صحة
الفعل والترك وعند المتكلمين نفس الترجيح المذكور واما ما اعتمد عليه الحكماء فى نفى

الاختيار عنه تع من ان الفاعل الذى يفعل لغاية مطلقا غير تام لوجهين احدهما من حيث
يقصد وجود تلك الغاية فيكون مستكملا بذالك الوجود ناقصا فى نفسه تعالى عن ذالك
والثانى من حيث يتم فاعليته بمهية تلك الغاية فيكون ناقصا فى فاعليته والحق الاول
تع شانه كان تاما واحدا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته
فاعل وغاية للوجود كله فاقول فى جوابه انه تع مستكملا بذالك الوجود بل كان مكملا له و
فرق بين التكميل والاستكمال وذالك لان الكمال والاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل
لما له ذالك الحصول ولا حصول ههنا مجردا الا لذالك الموجود لا للفاعل بل هو مستجمع بجميع
كمالاته من الازل الى الابد ولا سبب الكمالات لغيره التى هى صفات واعتبارات لذاته من
جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد انما هو تعلقه بافراد
المستكملين وانت خبير بان تعلق صفاته بالغير انما يكون من الاضافات المتعلقة الوجود ما لغيره
ولان الاتصاف به لاينافى تمامية الموصوف به كما صرح به فى الاشارات فى النمط السادس
وفاعليته تع لا يصير ناقصة بالغاية الحكمية الناشية من ذاته غاية كون الفاعلية
ناقصه بدون الغاية وهذا مما اعترفوا به حيث اعتبروا الغاية والصورة والالات فى
العلة الموجبة ولا يلزم منه كون فاعليته تع ناقصة فان فاعليته لا يكون ناقصه على هذا
الا اذا لم يكن مقرونة بالغاية او محتاجه فى اقتران الغاية الى الغير ولا يكون كذالك بل

فاعلیته تع مقترنة بالغایة من ذاته لا من غیره ولا یلزم منه کثرة فی ذاته الا بحسب
الاعتبار وهو مما لانزاع فیه فظهر ان للاختیار معنیین وهو علی الاول یستلزم الایجاب
المستلزم لقدم العالم وهو بط وعلی الثانی یستلزم الاختیار المستلزم لحدوث
العالم وهو حق لان العالم شرع فی الدلیل المستلزم لاثبات القدرة القدیمة للواجب
سبحانه والمراد بالعالم ههنا ما سوی الله تع وهو عندنا وعند اکثر المتکلمین لیس الا
الجواهر المادیة والاعراض المتعلقة بها واما الجواهر المجردة فلا یثبت عند المتکلمین
خلافا للصوفیة والحکماء الاشراقیة والمشائین فانهم یثبتون عقولا ونفوسا مثلا
مجردة وقدیمة ونفوسا مجردة جزئیة حادثة ومن اصحابنا ذهب المفید رضی الله
عنه وابو سهل النوبختی الی تجرد النفوس الناطقة الانسانیة الحادثة وهو فی الاصل
اسم مشتق لکل ما یعلم به کالخاتم ثم غلب فیما یعلم به الصانع فیقال عالم الافلاک وعالم
العناصر وعالم الحیوان وعالم النبات الی غیر ذلک وقیل هو اسم لذوی العلم مطلقا
واجبة کانت او ممکنة فیقال عالم الجبروت ای عالم الذات الی غیر ذلک وعالم
الملکوت ای عالم الصفات وعالم الملک ای عالم الشهادة الی غیر ذلک من العوالم
المذکورة فی اصطلاح الصوفیة وقیل هو اسم لذوی العلم الممکنة من الملائکة والجن
والانس فیقال عالم الملک وعالم الانس وعالم الجن وقیل هو اسم لجملة الوجود ولکل جزء

من اجزائه

من اجزائه فیصح ان یقال عالم زید وعالم عمرو الا ان کلیات العوالم عندهم
منحصرة فی ثلث العالم الاشرف الاعلی الحایز للکمال المنزه عن النقصان الغنی عن الغیر
الفیاض للوجود الذی انار نفسه واستنار به الوجود التابع له وهو عالم الالهیة والعالم
الاوسط الموجود بغیره وجودا اولیا الذی یتضاعف فیه الوجود لما بعده وهو عالم
العقل والعالم الادون الاخس المختلف المراتب المشتمل علی العالم الفلکی والعالم
العنصری وهو عالم المحسوس وبالجملة فهو اسم للقدر المشترک بین اجناس ما سوی الله
تع فیصح اطلاقه علی کل واحد من تلک الاجناس وعلی مجموعها ایضا وهو محدث اعلم ان
الحدوث امر اعتباری کالقدم وهما صفتان للوجود متقابلتان بالعدم والملکة فیتصف بهما
المهیة بتبعیة الوجود علی ما مر وینقسمان الی ذاتی وزمانی فالقدم الذاتی عبارة عن عدم
المسبوقیة بالغیر والحدوث الذاتی ما یقابله فلا قدیم بالذات سوی الله سبحانه وصفاته
الاعتباریة عندنا وزائدة عند الاشاعرة والقدم الزمانی عبارة عن عدم المسبوقیة بالعدم
والحدوث الزمانی ما یقابله فبین الذاتی والزمانی منهما عموم مطلق لان کل مسبوق بالعدم
مسبوق بالغیر من غیر عکس فالحق سبحانه وصفاته قدیم بالاعتبارین وما سوی ذاته وصفاته حادث
عندنا وعند قاطبة الملیین خلافا للحکماء فان المجردات والافلاک والبسائط والمرکبات
بالنوع قدیمة عندهم واما المرکبات بالشخص فهی حادثة عندهم ایضا ولا یخفی ان حدوث

العالم فرع للاختيار ثم اعلم ان المحدث عند المتكلمين ينقسم الى المحدث بالمباشرة وهو ما يكون
حدوثه من الفاعل بغير وسط والى المحدث بالتوالد وهو ما يكون حدوثه من الفاعل بتوسط
امر صادر عن الفاعل كالحركة من المتحرك فانها حادثة في الاجسام بسبب الميل المسمى بالاعتماد
المعلول للجسم والى المحدث بالآلة وهو ما يكون حدوثه من الفاعل بتوسط امر ليس هو
من الفاعل كالسرير من النجار فانه يحدث منه بسبب القدوم الذي ليس معلوما للنجار من
حيث هو نجار وانما قال انه محدث لان كل جسم لا ينفك من الحوادث اعني الحركة والسكون
اعلم ان الحركة عند الحكماء كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ومعناه انه حصول
بالفعل للمتحرك لاجل ما هو بالقوة وهو الوصول الى المقصد الذي هو مطلوب عن الحركة
فان الحركة لا يكون حاصلة بالفعل الا عند كون المطلوب منها بالقوة من حيث ان ذلك
الوصول بالقوة لان الوصول من حيث هو بالفعل ليس مطلوبا من الحركة واحترز بالاولية
عن الوصول فانه وان كان كمالا للمتحرك ولكنه كمال ثان وعند المتكلمين حصول الجسم في مكان
بعد آخر ولا يخفى ان تقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في غير الاين
من المقولات وهي يقال على الحركة بمعنى التوسط اي كون المتحرك بين المبدء والمنتهى بحيث
يكون حاله في كل آن مخالفا لما قبله وما بعده والعلم بوجودها بهذا المعنى ضروري و
يقال الاسم على الحركة بمعنى القطع وهو الامتداد المتوهم الحاصل من الحركة بمعنى التوسط

كالامتداد

كالامتداد المتوهم من القطرة النازلة والنقطة الجوالة قيل لا وجود لها بهذا المعنى
الا في التوهم وقال بعض المحققين انها موجودة في الزمان كما تشهد به الفطرة السليمة
وبالجملة لا بد لتحققها في الخارج والتوهم او في الخارج فقط مما منه الحركة وهو المكان
الاول وما يجري مجراه ومما اليه الحركة وهو المكان الثاني ومما يجري مجراه ومما له
الحركة وهو المطلوب من الحركة ومما به الحركة وهو القوة المذكورة في المتحرك ومما
يطلق عليه الحركة وهو المسافة والزمان على تقدير وجوده ومما فيه الحركة و
هو الاين وسميت الحركة الاينية بالنقلة كحركة زيد من البصرة الى الكوفة او الوضع و
سميت الحركة الوضعية بالحركة المستديرة كحركة الفلك او الكم وسميت الحركة في الكم
بالنحول والتكاثف والنمو والذبول كحركة النباتات او الكيف وسميت الحركة في
الكيف بالاستحالة كاستحالة البرودة الى الحرارة في الماء واستحالة البياض الى السواد في بعض
اصناف العنب ثم انها منقسمة الى الحركة بالعرض كحركة ساكن السفينة والى الحركة
بالذات وهي منقسمة الى قسرية كحركة الحجر المرمي وذاتية والذاتية الى طبيعية كحركة
الحجر من السطح الى المركز وحركة النار الى المركز وارادية مستديرة كحركة الفلك
على المركز ومستقيمة كحركة الحيوان والسكون حفظ النسبة اي كون المتحرك في مكان
او ما يجري مجراه زمانا بعد زمان فهو ضد للحركة وقيل هو عدم الحركة عما من شانه

ان يكون متحركا وهما من الاعراض الذاتية للجسم على سبيل التقابل كالاستقامة و
الانحناء للخط فلا ينفك الجسم عنهما لان كل جسم له مكان بالفعل ومكان بالقوة فان
انتقل مما فيه بالفعل صار متحركا والا كان ساكنا وهما حادثان بالزمان لاستدعائهما
المسبوقية بالغير والمسبوق بالغير بالزمان مسبوق بالعدم اما انهما يقتضيان
المسبوقية بالغير فلان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال وهو مقتضى
سبقة الحال المتغير عنها بالزمان على الحال المتغير اليها فانه يوجد الحال السابقة عند
عدم الحال المسبوقية فيكون مسبوقة بالعدم وهو معنى الحدوث والسكون عبارة
عن حصول الجسم في مكان زمانا بعد زمان على ان قدمه يستدعي امتناع زواله و
زواله ظاهر في بعض الاجسام والا لم يتحقق الحركة فكذا في كل جسم ضرورة المماثلة
بين الاجسام واعترض على حدوث الحركة بان مهية الحركة غير مسبوقة بالعدم
بل المسبوقة بالعدم انما هي جزئياته ولا يلزم منه مسبوقية المهية لجواز ان يكون
لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون مهية الحركة محفوظة بتلك الجزئيات
بالنوع ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها مسبوقية المجموع واجيب عنه بانا
بسلمه المعترض من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا
اذ الاستدلال يتم بحدوث تلك الجزئيات وتناهيها الثابت بالتضايف فان السابقية

والمسبوقية

والمسبوقية كالعلية والمعلولية في التضايف مع ان اثبات حدوث جزئياتها
المتناهية مستلزم لحدوث مهية الحركة لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا
كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان المجموع الجزئيات المتناهية حادثا كانت المهية
ايضا حادثة وفيه نظر اذ لا حاجة لنا الى تسليم المعترض ههنا حتى يكون الكلام
الزاميا والى حدوث المهية بل حدوث الجزئيات بديهي بانضمامه بتناهي الجزئيات
يتم الاستدلال على حدوث الاجسام لانها انما يكون متصفة بجزئيات الحركة و
السكون قوله اذا كان كل منها حادثة كان المجموع حادثا واذا كان مجموعها حادثا
كان المهية ايضا حادثة منظور فيه من وجهين الاول ان حدوث كل واحد منها
لا يستلزم حدوث المجموع لجواز مخالفة الحكم في الاجزاء والمجموع والثاني ان حدوث
المجموع لا يستلزم حدوث المهية لجواز انصاف كل فرد منها بالحدوث باعتبار
مشخصاتها فان الفرد عبارة عن مجموع المهية والمشخصات فهو مركب اعتباري من
ثلثة اجزاء من المهية المجموعية والمهية والمشخصات لكن الهيئة المجموعية معدومة
في الخارج فلا يكون متصفة بالحدوث بل المحتمل للاتصاف هو المهية والمشخصات اما
كلاهما واما احدهما وعلى الاول يكون الفرد بتمام اجزائه متصفا بالمسبوقية وعلى
الثاني يكون متصفا باعتبار احد جزئيه فالحكم بمسبوقية المهية بسبب مسبوقية

الافراد بدون رفع احتمال كون الفرد متصفا بالمسبوقية باعتبار مشخصاته التى
هى جزء مهيته الاعتبارية تخرط القتاد اقول والتحقيق ان المهية لابد ان يكون حادثة عند
حدوث جميع افرادها والا لزم تحقق المهية المجردة بدون الافراد وهو باطل قطعا
واعلم ان الحكماء قد استدلوا على قدم الحوادث والحركة والزمان والهيولى بان كل
حادث لابد لوجوده من علة تامة مشتملة على امر حادث تحاشيا عن قدم الحادث
لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهذا الامر الحادث ايضا لابد لوجوده من
علة تامة كذالك وهكذا فهذه الحوادث الغير المتناهية فى الازل لابد ان يكون
متسابقة الوجود لامتناع اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود فتعين ان يكون
قبل كل حادث حادث لا الى بداية له وتلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من
القدم تقرب المعلول الخاص الى تاثير العلة فاذا وصلت سلسلة الحوادث الى
معلول خاص يوجد فتكون تلك الحوادث معدات لوجوده ثم ان هذا القرب و
البعد لا يكون فى العدم بل فى موجود له تعلق بالقدم وهو الهيولى فاذن ثبت قدم
الحوادث والهيولى والزمان والحركة اما الحوادث والهيولى فقد ظهر حدوثهما
بما ذكروا اما الزمان فلانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا و
يوجد فيه حادث واما الحركة فلان الزمان مقدار الحركة فيستلزم قدمه قدمها

واذا

واذا ثبت قدم الامور المذكورة ثبت سرمديتها وذالك لان رفع كل حادث
موقوف على رفع علته التامة المركبة من الوجود والعدم وهى الحوادث الازلية
المعدة له ولا يكفى فيه رفع الوجود فقط لان رفع كل موجود محتاج الى رفع موجود
آخر مترتب العدمات الغير المتناهية وهو مستلزم لترتب الوجودات الغير المتناهية
وهذا هو التسلسل فلابد لرفعه من رفع العدمات السابقة ايضا وهو رفع العدم الازلى
ورفعه انما يتصور بوجود حادث آخر فاذن لابد من الحوادث الابدية المستلزمة
للهيولى والزمان والحركة السرمدية اقول لم لا يجوز ان يكون الامر الحادث المشتمل
عليه العلة التامة لكل حادث تعلق الارادة القديمة بايجاد ذالك الحادث على طريق
الاختيار من غير حاجة فى حدوث ذالك التعلق الى حادث آخر وما لا ينفك عن الحوادث
اى كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدث بالضرورة لاستحالة اتصاف القديم
بالحوادث الموجودة فى الخارج فظهر ان كل جسم وجسمانى غير العرض محدث لوجوب
اتصافها بالحركة والسكون على سبيل التقابل واما العرض وان لم يتصف بالحركة
لامتناع انتقال الاعراض فهو متصف بالسكون فى محله عندى على ان حدوثه ايضا
يلزم من حدوث موضوعه فهو ايضا حادث وكل محدث لابد له من مؤثر قديم خلاصا
عن الدور والتسلسل فيكون المؤثر فيه هو الله سبحانه وتع مختارا اذ لا معنى للمختار

الا الموجد لشیٔ مسبوق بالعدم لانه لو کان موجبا لم یتخلف اثره عنه بالضرورة
اذ لا یخلو اما ان یکون موجبا لذاته من حیث هی هی او بشرط قدیم فلا یتخلف
عنه اثره او بشرط حادث فیلزم اما قدم الحادث ان کان الواجب مؤثرا فیه لذاته
او بشرط قدیم واما تسلسل الحوادث ان کان الواجب مؤثرا فیه بشرط حادث لنقل الکلام
الیه حتی یتسلسل فیلزم اما قدم العالم لکونه قدیما ولم یتخلف عنه اثره او حدوث
الله تع لحدوث العالم وهما ای قدم العالم وحدوثه تع باطلان بالضرورة لاثبات
لانجاث حدوث العالم ولامتناع زوال ما بالذات واعلم ان للقائلین بقدم العالم
دلائل لا بد من النظر فیها هل یذهبن کیدهم او یغیظ منها ان حدوث الاجسام موقوف
علی امر حادث لامتناع الترجیح بلا مرجح فان اختصاص حدوثها بوقت دون وقت
مع تساوی نسبتها الی الجمیع یستلزمه والکلام فی ذالک الحادث کما فی الحادث الاول
فیلزم التسلسل المستلزم للقدم ومنها ان المختار لا یختار ایجاد شیٔ بدون المرجح
للایجاد بالنسبة الیه فکان بالایجاد محصلا للرجحان بالنسبة الیه ومستکملا به وکان
بدونه ناقصا تعالی الله عنه فالمؤثر فی الاجسام لا بد ان یکون موجبا لا مختارا واثر
الموجب القدیم یجب ان یکون قدیما ومنها ان الاجسام مرکبة من الهیولی
والصورة والهیولی قدیمة والا افتقرت الی هیولی اخری وهکذا فیتسلسل وقدم

المادة

المادة یستلزم قدم الصورة لامتناع تجرد الصورة عنها وتجردها عن الصورة
فیلزم قدم الاجسام ومنها ان الزمان قدیم والا لکان عدمه قبل وجوده بالزمان
فیکون الزمان موجودا حین فرضناه معدوما هف ومنها ان القدرة باحد الضدین
دون الآخر اما لذاتها من غیر مرجح فالممکن یستغنی عن المرجح وبذالک ینسد باب اثبات
الصانع ویلزم قدم الاثر واما لمرجح ومعه لا یجب الفعل والا لزم الایجاب فلا بد من
مرجح آخر وهکذا الی ان یتسلسل ومنها ان قدرته مع الارادة التامة متعلقة من الازل
الی الابد بترجح الحادث فی الوقت المعین وان ایجاده لا یستلزم تغیرا فی صفاته مسلم
عندکم فوجوده فی ذالک الوقت علی سبیل الایجاب لا سبیل الاختیار ومنها ان قدرته
متساویة النسبة الی الوجود والعدم والعدم لا یمکن ان یتعلق به القدرة لکونه نفیا
محضا فلا یستند الی شیٔ فالوجود کذالک فلا قدرة اصلا ومنها ان حدوث العالم لا
یقتضی ان یکون المؤثر فیه مختارا لم لا یجوز ان یکون الواجب بالایجاب اوجد قادرا
مختارا وهو اوجد العالم من العدم ومنها ان القدرة بمعنی صحة الفعل والترک محال
لان اثرها اما واجب مع الشرائط واما ممتنع بدونها ومنها ان القدرة علی الاثر اما حال
وجوده بواجب واما حال عدمه ممتنع واجیب عن الاول بان الحدوث مختص بوقته
علی حسب ارادته اذ لا وقت قبل ذالک الوقت فلا یلزم الترجیح بلا مرجح فان الاوقات

المطلوبة فيها الترجيح معدومة هناك اذ لا وجود للزمان الا مع وجود العالم فان
قيل اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ماعداه من الاوقات الموجودة بعده
ترجيح بلا مرجح اقول وجود الاوقات الموجودة بعد ذلك الوقت متوقف على اختصاص
ايجاد العالم بذلك الوقت فطلب الترجيح له بعد اختصاصه وايجاد في ذلك الوقت
غير معقول وقبله فتلك الاوقات ايضا معدومة فكيف فيها الترجيح وعن الثاني
بان المختار مرجح لاحد مقدوريه لحكمه من غير لزوم استكمال ونقصان له وعن الثالث
بان الهيولى منفية اقول وتوضيحه على ما تفردت به في نفي الهيولى ان مدار دليلهم
في اثبات الهيولى ان الاتصال وهو كون الشيء مشتركة الحدود والنهايات عرض
لازم الجسم وينعدم عند طريان الانفصال فلو لم يحفظه الهيولى فعند طريان
الانفصال يلزم اما انعدام القسمين من الجسم الطاري عليه الانفصال بالمرة او
ايجادهما بالمرة واما وجود الامر الحافظ للاتصال المستلزم لحفظ القسمين وهو
الهيولى والاول محال بالبديهة فتعين الثاني ويرد عليه ان الاتصال وان كان
عرضا اعتباريا الا انه لم لا يجوز ان لا يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع كالوحدة
حتى ينعدم بطريان الانفصال بل هو عرض اعتباري تابع للامتداد الساري في
الجسم فلا ينعدم عند طريان الانفصال الا في الجزء الطاري عليه الانفصال من ذلك

الامتداد

الامتداد بل يبقى القسمان المنفصلان عند طريان الانفصال من غير حاجة الى
حافظ هو الهيولى على ان الاعدام بالمرة والايجاد بالمرة مجرد استبعاد ودعوى الفطرة
لا يسمع في معرض الاستدلال مع ان كثيرا من العقلاء كالصوفية والاشراقية ذهبوا
الى اعدام العالم بالمرة وايجادها بالمرة في كل آن وابا الحسن الاشعري قال بانعدام الاعراض
وايجادها بالمرة في كل آن وعن الرابع بان تلك القبلية ليست متقدمة بالزمان وعن
الخامس بان ما يفسد به باب اثبات الصانع انما هو الترجح لا الترجيح من المختار بل هو
بالحقيقة عند اهل الحق مفتاح لذلك الباب ومصباح في دخوله لاولي البصائر والالباب
وعن السادس بانه وجوب بشرط تعلق الارادة لا وجوب ذاتي ولا نزاع فيه بل نحن ايضا
نقول بوجوب المعلول عند وجود العلة التامة وعن السابع بان العدم ليس نفيا
محضا بل امرا صالحا للاستناد الى العلة الا ان المشية لا يتعلق بفعله وعن الثامن بان
العالم عبارة عما سوى الله تع لا يقال انما يثبت بالدليل حدوث الاجسام فلم لا يجوز ان
يخلق الله تع مجردا مختارا موجدا للاجسام بالاختيار لانا نقول الكلام في ايجاب المجرد
القديم واختياره كالكلام في الواجب فلو لم يكن الواجب مختارا لم يكن المجرد القديم
مختارا ولو كان الواجب مختارا فلا حاجة لنا الى ذلك المجرد وعن التاسع بان صدور
الاثر باعتبار القدرة ممكن وباعتبار انضمام الارادة واجب وعن العاشر بان القدرة

119

على الاثر حال عدمه بمعنى التمكن من ايقاعه في ثاني الحال واعلم ان المص لما
فرغ من اثبات انه تع قادر مختار اراد ان يبين عموم قدرته لجميع الممكنات فقال
رضي الله عنه وقدرته يتعلق بجميع المقدورات لان العلة المحوجة للمحدث الى المؤثر
هي الامكان وذلك لان المحدث هو الموجود بعد العدم فههنا ثلثة امور الوجود
والعدم وكون الوجود بعد العدم وظاهر ان المتعلق بالفاعل المؤثر لا يكون العدم لما
عرفت من ان المشية لا يتعلق به ولا كون الوجود بعد العدم فانه صفة عارضة لمثل
هذا الوجود لذاته فما بقي للتعلق الى الفاعل الا الوجود الخاص للمحدث بسبب الامكان
وهو مشترك في جميع المقدورات فالجميع محتاجة الى علة مؤثرة هو قدرته تع واعترض عليه
بمنع علية الامكان للاحتياج مستند بجواز انتساب العلية الى الماهية واجيب عنه
بان الحكم بحاجة الماهية الملحوظة باعتبار الوجوب والامتناع ممتنع فحاجة الماهية الملحوظة
باعتبار الامكان واجب فلا يكون علة الحاجة الا الماهية مع الامكان او نفس الامكان
والحكم بعلية الماهية مع الامكان اذا كان الامكان كافيا في الحكم نظ اقول لم لا يجوز ان يكون
الماهية وحدها مقتضية للحاجة الا ان ملاحظة الوجوب والامتناع معها يكون مانعة
عن الحكم ولا يكون ملاحظة الامكان مانعة فلابد من دفع هذا الاحتمال الذي هو مستند
المنع اولا ودفعه بان يقال لو كانت الماهية وحدها مقتضية للحاجة فلابد ان تقدم

على

على الحاجة تقدم العلة على المعلول فهي قطعا عن معلوله اما ممكنة واما واجبة او
واما ممتنعة فعلى الاول يلزم احتياجها قطعا عن احتياجها هف وعلى الثاني والثالث يلزم
انقلاب الواجب والممتنع هف ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى الجميع اي جميع
الممكنات بالسوية والا افتقرت في الاختصاص اي التعلق اي تخصيص محتاجا للترجيح بلا مرجح
فيكون الواجب في قادريته مفتقرا الى الغير هف فان قيل لا يلزم من صحة نسبة مقدورية
الممكنات باسرها اليه صحة نسبة قادريته اليها لجواز استناد اثر الى الذات من جهة
مغايرة للذات من غير تاثير للذات من حيث هي هي فيه قلنا اذا صحت نسبة جميع
الممكنات اليها بالمقدورية صحت نسبتها الى جميع الممكنات بالقادرية لمماثلة الممكنات
من حيث الامكان فاذا صح نسبة القدرة الى البعض صح الى الباقي فيكون قدرته عامة
لجميع الممكنات خلافا للسيد المرتضى والشيخ ابي جعفر الطوسي رضي الله عنهما ولاكثر المعتزلة
والكعبي وعباد ابن سليمان والنظام والجبائية والفلاسفة والصابية والثنوية والمجوسية وبالجملة
فمستندهم اما عدم قدرته تع على افعال العباد من وجهين الاول الامتناع مقدور بين
من قادرين اذ على تقدير وفاقهما في الارادة لزم توارد العلتين على معلول واحد اذ
تعلق الفعل بالقادر كتعلق المعلول بالعلة واما على تقدير خلافهما فلانه اما ان يقع
مرادهما فلزم اجتماع الضدين او النقيضين وان وقع مراد احدهما فلانه اما ان يقع

الفعل واما ان لا يقع الفعل وعلى الاول يلزم ان يكون الكاره قادرا وعلى الثانى يلزم ان
يكون الكاره قادرا وعلى الثانى يلزم ان يكون المريد غير قادر لان القادر من شانه
ان لا يقع ما كرهه ووقع مراده واجيب بانه على تقدير وفاقهما لا يجب محذورا اصلا لجواز
توارد العلتين على سبيل التوسط بل هو واقع انما المستحيل تواردهما الا سبيل التوسط
ولا على سبيل التبادل بالمعنى الذى مضى ذكره قال المص فى نهج الحق والاصل فى ذلك
انه تع واجب الوجود وكلما عداه ممكن وكل ممكن فانه يصدر عنه او يصدر عما يصدر
عنه انتهى واما على تقدير خلافهما فلا يمكن ان يقع مرادهما لانه اذا اشغل المحل باحد الضدين
يستحيل ان يقبل الضد الآخر من الفاعل ولا يمكن ان لا يقع الفعل لانه اذا اراد احدهما
وقوعه مع القدرة فقد حصل المؤثر التام لوقوعه فيجب وقوعه ويمتنع لا وقوعه اذ لا يكفى
فى عدم وقوعه عدم ارادة احدهما بل لا بد له من عدم الارادتين والثانى لان وقوع
الافعال منها منهاء على سبيل الطاعة او العبث فوقوعه كذالك لا يمكن من الله سبحانه فلا يكون
قادرا عليها اذ لو كان قادرا عليها لكان الصفات المذكوره غير لازمة لتصف الافعال فلا
بد لاتصاف افعالنا بها من سبب فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو مح واجيب عنه بان كون
الفعل طاعة او عبثا صفات عارضة للافعال بالنسبة الينا فلا ينافى كونها مقدورة لله
سبحانه على ان امتناع قيام المعنى بالمعنى ممنوع والتحقيق ان افعالنا مقدورة لله سبحانه

بواسطة

بواسطة قدرتنا واتصاف افعالنا بالطاعة والعبث من تاثير قدرتنا الحادثة المتوسطة
واما عدم قدرته على خلق علم ضرورى فينا بمعلوم مكتسب لنا اذ هو مستلزم لوقوع
الشك فى الضروريات بناء على جوازه فى النظريات ومستدع لجواز اكتساب الضروريات
ونقض بحصول العلم الضرورى مع الجهل اقول بل هو قادر على خلق علم ضرورى فينا
بمعلوم كسبى الا ان ذالك المعلوم الكسبى بعد خلق هذا العلم الضرورى لا يبقى كسبيا
بل صار ضروريا فان قيل العبد مكلف بالعلم بالله تع وصفاته ولو انقلب ضروريا
لم يكن مقدورا للعبد لاستحالة انفكاك العلم الضرورى عنه فقبح التكليف به قلت
امتناع وقوعه بسبب امر محذور لا ينافى مقدوريته بالذات واما عدم قدرته على ايجاد
ما اخبر نفسه عن عدم وقوعه لاستلزام انقلاب علمه جهلا وهو مح واما العدم قدرته
على القبيح لان الداعى الى القبيح ان كان موجودا وتعلق القدرة به لزم احد المفاسد لانه
ان كان عالما بقبحه مع عدم احتياجه اليه يلزم السفه ومع الاحتياج يلزم الحاجة و
ان لم يكن عالما بقبحه يلزم الجهل والكل فى حقه مح وان لم يكن الداعى موجودا لكان
القبح ممتنعا فلا يكون المقدور له على اى وجه واجيب عنهما بان كلا من المخبر عنه بعدم
وقوعه والقبيح مقدور له بالذات وممتنع وقوعه اما بسبب تعلق علمه تع بعدم وقوعه و
اما بسبب اتصافه بالقبح واستلزامه المفاسد وانت خبير بان الامتناع بالغير غير مناف

بالامكان الذاتى واما عدم قدرته على ايجاد جميع الممكنات لوجوه الاول امتناع صدور
الكثير من الواحد والثانى مشاهدة الآثار فى العالم من الاوضاع الفلكية كعسر الفصول
وسعادة المواليد وشقاوتهم واجيب بعد التسليم بانه تع قادر على جميع الممكنات
اما بوسطة او اما بغير وسط فلا يلزم من دخول الوسائط فى التاثير خروج بعض
الممكنات عن دائرة مقدوريته تع غايته المقدورية بالواسط ونحن لا نمنعها ولا نقول
به كما قاله الاشعرى فلزم عليه ما لزم الثالث لامتناع كونه خالقا للشرور والجواب
عنه ان الشرور مقدورة له بواسطة قدرتنا الثانية اى الصفة الثابتة من النبوية
الواجبة الاعتقاد وانه والمراد كونه عالما والعالم هيهنا هو الذى ينكشف عليه الاشياء
انكشافا اشراقيا حضوريا بحيث لا تغيب هى عنه لان العلم عند اهل الحق ليس صورة مشابهة
للمعلوم ولا سيما فى علم الله سبحانه اذ لو كان صورة لكان زائدا على ذاته للعلم الضرورى
بان صورة المعلوم ليست ذات العلم ولا اضافة محضة ضرورة افتقار الاضافة الى المضافين
بل معناه انكشاف الاشياء وظهورها للعالم واما ما به ينكشف المعلوم وهو لا ينحصر
فى الصورة بل كما ان الصورة يكون سببا لانكشاف المعلوم كذالك ذات الواجب
منشاء لانكشاف جميع المعلومات عنده فكما ان الصورة علم كذالك كون الذات بحيث
ينكشف منها جميع الموجودات علم اجمالى ذاتى للواجب وهو لا يكون علما بالقوة كما ظن

بل

بل حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى الجهل وبين الفعل المحض الذى حالة هو
التفصيل واتصاف الواجب بمثل هذه الحالة لا يكون نقصا فى ذاته كما فى القدرة بل علمه
تع بالموجودات على التفصيل ليس كمالا ذاتيا لذاته بل كمالا تابعا للايجاد فظهر ان منشاء
الانكشاف قد يكون صورة كما فى النفوس الانسانية بالنسبة الى المعلومات الخارجية
سوى ذاتها ولوازم ذاتها اذ التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ح بالبديهة و
تعلق النفس بالموجودات الخارجية لا يكون على نعت الحضور بل على نعت الحصول
اذ لا حاضر عندها من المعلومات شيئا سوى ذاتها ولوازم ذاتها من البدن وعوارضه
فلا ينكشف لها شيئا سوى ما ذكر الا بحصول الصورة وقد لا يكون كما فى ذات الواجب
تع فان ذاته وجميع معلوماته التى هى لوازم ذاته حاضرة متميزة عنده وعلى ما هى عليه
من خصوصاتها ازلا وابدا من غير حصول صورة فيه او فى غيره او قائمة بذاتها وما
قال صاحب الشفاء فى مبحث العلم ان الحق سبحانه لا يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
من حيث هى متغيرة تعقلا زمانيا متشخصا بان تعقل فى زمان وجودها انها موجوده
وفى زمان عدمها انها معدومة فلكل من الامرين صورة على حدة ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات هف انتهى فان
اراد به ان الموجودات العينية المتشخصة غير منكشفة عندها الا بالصور الكلية الوجودية

في الارض ولا

قبل وجودها فهو غلط اذ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء بل الموجودات العينية مع

ازمنة وجودها وعدمها حاضرة عنده في الازل وموجودة بالنسبة اليه وان كانت بالنسبة

اليه وان كانت معدومة بالنسبة الى ذواتها كما صرح به الراسخون في مؤلفاتهم من

قدماء الحكماء وعظماء العلماء وتوضيحه ان العالم الواقع في امتداد الزمان يمتنع ان يحضر

عنده شيء مما يوجد بعده وانما ذالك لنقصان اشرافه ولان الشيء الذي يوجد بعده معدوم

بالنسبة الى ذات الزماني والى ذاته ايضا والتعلق بين العالم والمعدوم الصرف ع

واما العالم الخارج من امتداد الزمان الخالق للزمان فلا مانع لحضور الزمان ومافيه

قبل وجوده عنده وذالك من قوة اشرافه ولنعرض لتصويره خطاب ٤ د ب

امتداد الزمان وح عالما موجودا في جزء منه وء موجودا في جزء آخر منه وع العالم الغير

الزماني الخالق للزمان وما فيه فنقول ء عند وجود ح معدوم صرف بالنسبة الى

ذاته وبالنسبة الى ح ايضا فلا يمكن ان يتحقق تعلق بين ح وء واما ع فيحضر عنده كل من ح

وء قبل وجودهما وذالك لكونهما موجودين قبل وجودهما بالنسبة الى ع وان كانا معدومين

معا الى ذاتهما فان علم ع يتعلق بهما وبزمان وجودهما معا في الازل فهما موجودان

بالنسبة اليه في الازل وانما ذالك له لكمال اشرافه على الزمان ومافيه بل الزمان

ومافيه حاضر عنده على ماهي عليه في نفس الامر ازلا وابدا من غير تغير في الذات

ولافي

ولا في علمه بل التغير انما يكون في النسب والاضافات وان اراد به ان الحق سبحانه

لا يجوز ان يكون عالما بالمتغيرات بالعلم المتغير الزماني فان العلم بالمتغير من حيث هو

متغير انما يكون متغيرا فله وجه وهذا النحو من العلم نقص في شانه تعالى وسياتي لذالك

الشرح والتحقيق ان العلم الواجب سبحانه مراتب الاولى هو العلم الاجمالي الحقيقي الازلي

السابق على صور الموجودات فانها ايضا صادرة عن الواجب والصادر عنه لا يكون جزافا

بل مسبوقا بعلم والعلم في هذه المرتبة عين ذاته ونسبته الى علوم الممكنات كنسبة النوى

من النخل الباسق ولهذا قالوا ان عالميته عبارة عن كونه خلاق العلوم وذاته بهذا العلم

بعلم جميع الموجودات وعلمه بجميع الموجودات بهذا العلم عين ذاته ولعل المراد من الشيون

الذاتية في كلام الصوفية هذا العلم ومن مرتبة الاحدية ذاته من حيث الاتصاف بهذا العلم

والثالثة هو العلم التفصيلي الاضافي مقيسا الى الاول والاجمالي مقيسا الى المراتب السافلة

عنها وهو الصور الصادرة عن الواجب اما في العنصر الاول الذي هو من نحو العقل ويعبر

عنها بهيولى الكل وهو غير هيولى الاجسام على راي تالس الملطي وهذا العلم ليس كمالا ذاتيا

للواجب بل كمالا تابعا للايجاد وعلم الواجب بذالك العنصر عين العنصر اذ ذات الواجب علة لوجوده

وعلمه بذاته علة لعلمه به فكما ان العلتين واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكذالك المعلولان

وكذا حال الصور القائمة بالعنصر فان علم الواجب بتلك الصور التي هي العلم بالموجودات

١٢٣٧

المسبوقة بالعنصر هو نفس تلك الصور الحاضرة بذواتها عند واجب الوجود بدون
التفرقة واما في صقع الربوبيه عليها كما هو راى انكماس الملطي وعنده ان الواجب ابدع
العنصر الوان الصور في العقل الاول دفعة ثم وجدت في هيولى الاجسام بالتدريج
ولعل مراده ان ما يحصل من الصور يحصل من ذات الواجب والا فوجود الصور
في الذات يفضي الى اجتماع القابلية والفاعلية في ذاته اللهم الا ان يقال ان الصور
موجودة في ذات الواجب من غير انفعال بل كما يليق بذاته كما سيجيء وهذا العلم
للواجب علم فعلي عبارة عن صدور الآثار عن المؤثر منكشفة ولعل مراد الصوفية
من الاعيان الثابتة ومراد الحكماء من المهيات الموجودة قبل كثرتها في علم الله تع
او في العقول المجردة تلك الصور والثالث هو الصور الموجودة بتوسط العنصر الاول
في العقل والرابع هو الصور الموجودة بتوسط العقل في النفس الكليه وهذا في النفوس
المنطبعة الفلكية واخر مراتب التفصيل لصور الحوادث الكونية العينية وانكشافها
بالتفصيل وجميع تلك الصور مع ذويها الموجودات العينية باعيانها حاضرة عند
الواجب في الازل واستدل على عالميته بقوله لانه فعل الافعال المحكمة المتقنة
اي الخالية عن جميع انحاء الخلل والمفاسد الحالية بانواع الحكم والمصالح وكل من فعل
ذالك فهو عالم بالضرورة اما الصغرى فيظهر بالتامل في الاجرام العلوية والا

اجسام السفلية وانوارها وآثارها واما الكبرى فضروري والعلية عليه ان تلك الافعال
المحكمة والآثار المتقنة من الله سبحانه ان لم يكن بعلم وقدرة لكان جزافا بحتا
ومن لم يعلم الموجودات قبل وجودها فما الذي يوجده وعلى اي نحو ينحو بفعله و
يبدعه فهي مسبوقة بعلم واعترض عليه بوجوه فقالوا اولا لو اردتم من الافعال
المتقنه ما يشتمل على المنفعه من كل وجه فلا نم ان افعال الباري سبحانه كذالك
لعدم خلوها عن ضرر فان حرارة الشمس مثلا وان كانت نافعه في نضج الثمار و
غيرها الا انها مضرة للامزجة المحرورين ومهيجة لامراض الحارة ومفسدة لبعض الزروع
والثمار ولو اردتم منها ما يشتمل على المنفعة في الجمله فينتقض بافعال النحل و
العنكبوت من حسن السياسة ونظم الرياسه ولباقة البناء وكذا بافعال
المقلد مع عدم العلم وثانيا بجواز صدور الافعال المتقنة من واسطة عالمة
بغير علم الله بتلك الواسطة وثالثا بان علمه ان كان زائدا لتعدد الواجب او افتقر
الى ممكن في علمه وان كان عين ذاته لكان المعقول من الواجب والعالم
واحدا هف ورابعا بان علمه بالواقع يستدعي وجوبه وبغير الواقع يقتضي امتناعه
حذرا عن انقلاب علمه جهلا والجواب عن الاول بان المراد من الافعال المحكمة
ما يشتمل على المنفعة المطلوبة منها وان كانت مشتمله على نفرة مغلوبة على

ومن لم يعلم على ان النحل والعنكبوت من ذوى الادراك الا ان ادراكهما لا يتعدى
من المحسوسات والمقلد من اولى العلم بما يفعله اجمالا فانه عالم بان تقليد العالم
مفيد له وعن الثانى بان خلق الواسطة من غير علم بها يقتضى ان يكون ايجاده اياها
على وجه الاتفاق والجزاف وهذا من اشنع الشناعات فان قيل عدم العلم بما يوجده
الموجب فلا قلت قد صرحوا بان من الدلائل الدالة على علمه تع انه مبدأ لوجود العلماء والعلة
اشرف من المعلول فى جميع الصفات الكمالية التى منها العلم وعن الثالث بان علمه عين ذاته
ومغائرلهما بالاعتبار فلا يلزم اتحاد المعقول من الواجب والعالم وعن الرابع بان الوجوب
والامتناع بسبب تعلق العلم بالوقوع واللاوقوع لا ينافى الامكان الذاتى المناسب للاختيار
على ان العلم تابع للمعلوم والمعلوم تابع للقدرة فلا يكون العلم مؤثرا فى الوقوع وعدمه
واستدل الحكماء على علمه تع بانه مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما الصغرى فلما سيأتى
فى الصفات السلبية واما الكبرى فلان المانع من المعقولية والعاقلية والتعقل انما هو
المادة وعلاقتها وذالك لان قبل تجريد المهية من الغواشى المادية لا يترتب عليها آثار
المعقولية من صحة الحمل على الكثيرين ومطابقة الصغير وبعد تجريدها لا يفتقر المهية فى
المعقولية ولا نفوسنا المجردة فى عاقليتها الى امر آخر فلا مانع غيرها للمعقولية والعاقلية و
اذا كان كذالك فالمجرد يمكن ان يعقل ذاته وغير ذاته فامكان العاقلية لازم لذاته والا

لزم

لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع وكل ما كان ممكنا للمجرد بالكلية فهو واجب الثبوت له
والا لكان ثبوته له متوقفا على استعداد القابل فلا يكون ما فرضناه مجردا بالكلية كما فرضنا
فلكل مجرد يجب ان يعلم ذاته وغير ذاته ولا سيما الباري فانه فى التجرد على اعلى المراتب واكملها
لا يقال لم لا يجوز ان يكون العلم بذاته وبغيره ممكنا له بحسب مهيته تع وممتنعا عليه باعتبار
الوجود والتشخص لانا نقول اختلاف الاحكام باعتبار المهية والوجود انما هو بسبب اختلاف
المهية والانية فى الممكنات واكتفاء المهية الممكنة بالزوائد المادية واما فى الواجب فلما كان
مهيته عين انيته مع كمال البراءة عن الغواشى المادية فلا يتصور الاختلاف المذكور واذا
ثبت انه تع عالم اراد ان يبين عموم علمه فقال وعلمه يتعلق بكل معلوم واستدل عليه اولا
بقوله لتساوى نسبة جميع المعلولات لتجردها اليه وتوضيحه انه تع عالم فى الجملة كما مر وح فلو لم
يعلم جميع المعلومات فلا بد اما ان يكون عدم علمه ببعض المعلومات لا لمانع فلزم التخصيص
بلا مخصص واما ان يكون لمانع فذالك المانع اما من قبل المعلوم واما من قبل العالم والاول باطل
لان المعلومية مقتضية لتعلق العلم بالشئ وصحتها عمومها مقتضيه للعموم والثانى كذالك لان
العالمية من مقتضيات ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فاذا كان عالما ببعضها
عالما بكلها لتجرد ذاته بالكليه بخلاف النفوس الانسانية فانها لتعلقها فى الجمله بالمادة ولا يعلم
الكل واستدل عليه ثانيا بقوله لانه تع حى والحيوة عند التحقيق صحة العلم والقدرة فيصح ان

يعلم كل معلوم واذا صح له ان يعلم كل معلوم فيجب له ذالك لاستحالة افتقاره الى غيره اى فى
نسبة ما يصح له لو لم يجب ثبوته له لكان متوقفا الى امر غير ذاته فلزم افتقاره فى الاتصاف
بما هو ممكن له الى الغير من استعداد القابل وغيره وهو مح فى حقه لما عرفت من انه غنى من
كل وجه واستدل الحكماء على عموم علمه بانه تع لتجرده عن المادية بالكلية عالم لذاته وعلمه
بذاته يستلزم العلم بجميع معلولاته لان ذاته علة لجميع وجميع معلولاته لوازم ذاته فلا تكون
غايبة عن ذاته ويستلزم تعقل ذاته تعقلها فعلمه محيط بجميع الاشياء على اختلاف مراتبها
واحوالها على سبيل الحضور والاشراق باضافات مبدئية تسليطية كعلمنا بذواتنا ولوازم
ذواتنا من ابدائنا وما يتعلق بها فلو كان لنا سلطنة على غير بدننا لادركناه ادراك البدن
اليها بل له اضافات متكثرة الى كل واحد منها على حسب احواله واوقاته سواء كان الكل
ماديا او مجردا متغيرا او ثابتا فان قيل تعقل ذات العلة او الملزوم انما يستلزم تعقل
المعلول واللازم اذا كان بينا ولوازم ذاته تع لا يكون باسرها بينة حتى يلزم من تعقل ذاته
تعقلها اقول ان جميع الممكنات بتشخصاتها وعوارضها على ما هى عليه من مقتضيات ذاته
تع اما بوسط او بغيره فهى لا ينفك عن ذاته الا فى العقل ولا فى الخارج وانفكاك اللوازم
الغير البينة عن الملزوم فى التعقل مبنى على جواز ذهول الوسائط وعدم احضاره بالبال كما صرح
به ابن سينا فى منطق الشفاء حيث قال فان من العوارض ما يلزم المهية لزوما اوليا ومنها ما

بواسطة

بواسطة عارض فيكون سلبه عن المهيات مع استيناب المهية واخطارهما معا بالبال
مستحيلا وقد يمكن ان يكون وجود العارض بواسطة فاذا لم يخطر ذالك الواسطة
بالبال امكن سلبه انتهى وانت خبير بان ذهول الواسطة وعدم اخطارها فى حقه تع
مح بل اللوازم والوسائط كلها حاضرة عنده تع ذاتما فيلزم من تعقل ذاته تعقل جميع لوازم
ذاته فان قلت من البين ان التعقل من العاقل والمعدوم الصرف ممتنع فحضور تلك
المعلولات عنده انما يكون بحضور صورها فان العلم صورة مساوية للمعلوم فان استلزم
حضور الذات حضور تلك المعلولات فلا بد اما ان تلك الصور مرتسمة فى ذاته او فى مجرد
آخر او قائمة بانفسها والاول يستدعى كونه قابلا وفاعلا والثانى كون الصور المرتسمة فى
شئ علما لشئ آخر او كونه محتاجا فى علمه الى آلة والثالث اثبات المثل الافلاطونية قلنا
اولا لا نسلم ان العلم صورة مساوية مغايرة للمعلوم فانا اذا عقلنا ذواتنا وكذا الصور
الحاصلة للاشياء فى اذهاننا فانما ادركناها بذواتها لا لصورها والا لزم تضاعف الصور
فلا يتوقف العلم على قبول المعلوم فلم لا يجوز ان يكون تلك المعلولات معلومة له تع لا لصورها
بل بحصولها له من غير قبول لانه مؤثرها وموجدها وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول
المقبول لقابله لان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل بالامكان فلما كان حصوله
للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى واعترض عليه بان كون الشئ عالما يقتضى

وجود ذالك الشيئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة
فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل لقائل
ان يقول هذا كما يقال نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة
الاولى منشاء الاتصاف فلا يكون منشاء الاتصاف اولى وهذا مما لا يقول به عاقل
اذ العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة فلا يجدى تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد
تلك النسبة على ان ذالك يقتضى ان لا يكون ايجاد ذالك المعلول بسبب العلم لعدم تقدم
العلم عليه فيرجع الى ان يكون ايجاد بعض المعلولات بغير علمه تع وما قيل ان العلم لا
يتوقف على قبول المعلوم مستدل بشعور النفس بذاتها لا يجدى نفعا اذ يمكن ان يكون
مناطه الاتصاف بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول فلا يتحقق بمجرد العلية
انتفاء ما هو المناط وان تحقق نسبة اخرى اقول هذا كلام على السند الغير المساوى
لانه غير لازم للمنع على ان دفع السند المساوى ايضا انما يجوز بالا بطال لا بالمنع وقوله ووجود
المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود مردود
بان المعلول كما انه مربوط بالعلة بوجوده من العلة كذا الله مربوط بها بمعلوميته لها قبل الايجاد
وبعدها وقوله كما يقال نسبة السواد الى قابله بالا مكان الخ قياس مع الفارق لان المتصف
في المشبه به شئ واحد في الحقيقة غير الفاعل وفي المشبه امران وهما الواجب والنفوس

البشريه

البشرية وقوله على ان ذالك يقتضى ان لا يكون ايجاد ذالك المعلول بسبب العلم
لعدم تقدم العلم عليه مدفوع بان لزوم المحذور مبنى كون العلم صورة وهو
اول المسئله وقوله وما قبول اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف احد الامرين
الخ مجاب بان جواز الحصر في الامرين لا يجدى نفعا لدفع المنع بل يصار الى دفع السند
بالمنع وهو غير جائز وثانيا بانه سلمنا ان العلم صورة مساوية للمعلوم وان ناحصول
صور تلك المعلومات في ذات البارى تع قوله يستدعى كونه قابلا فاعلا لم لا
يجوز ان يكون صورها متقررة في ذاته من غير انطباع وارتسام بل بوجه اشرف
منه كما يليق بجنابه ولا يستدعى ما لا يليق به قال الفارابى في الجمع بين الرأيين
كلاما حاصله ان البارى جل جلاله بائنه وذاته مباين لما سواه فكذا باوصافه حتى اذا
قلنا انه موجود علمنا ان وجوده لا كوجود ما دونه وكذا اذا قلنا انه حى او عالم الى غير ذالك
علمنا ان علمه وحيوته لا كعلم ما دونه وحيوة ما دونه بل بنوع اشرف واعلى بيد الله الا
ان فسحة العالم الوجوديه وضيق العبارات الامكانيه يضطرنا الى الطلاق الالفاظ
المتعاورة عليه فيجب ان نعرف ان كل لفظ يستعمل في ذاته وصفاته فهو بعيد عن
مستفاد اللفظ بل عليك عند اطلاق الالفاظ المتواطئة على تلك المعانى الشريعة العالية
بارادة معنى غير المستفاد من اللفظ وما نقل عن مشكوة العصمة ومصباح الحكمة محمد ابن

لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اعلم ان وما نقل من الحكماء من
انهم قالوا ان الله لا يعلم الجزئيات الزمانية بل انما يعلم طبايعها فلا يعلم علمه لعله
نقل غير مطابق بل اولئك لو اعتقدوا ما نقل عنهم لكانوا من الانعام بل هم اضل
اذ لو لم يكن الموجودات معلومة لموجدها فايجاده لها انما هو على الجزاف وهذا
كفر صريح وجهل قبيح تع الله عن ذالك علوا كبيرا بل انما وجدنا في كتبهم ان الواجب
تع يعقل كل شئ على وجه كلى لان العلم بالشئ على الوجه الجزئى انما يكون بطريق
الاحساس والتخييل وهو نقص له فلا يجوز عليه لان التخييل والاحساس من شوائب
المادة وهو متعال عنها بالكلية واما كيفية علمه بالجزئيات على الوجه الكلى انه اذا
عقل ذاته انه مبدء لكل موجود عقل اوايل الموجودات واسبابها ولما كان هذه الاسباب
تودى الى ان يوجد عنه الامور الجزوية على وفق النظام الاعلى فهو اذا علم تلك الاسباب
ومطابقاتها فلا محالة يعلم ما يتادى اليها من الجزويات والازمنة التى بينها على ما هى عليه
اذ ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزوية من حيث هى كلية
اعنى من حيث ان لها صفات كلية فان كلا من الصفات المتخصصه لتلك الجزويات منه من الاسباب
وغيرها يمكن اخذه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيكون كل منها كليا
منحصرا في فرد كالمشترى مثلا وهذا عرفنا زيدا بانه الطويل الاسود ابن شخص كذا ولد في

وقت

وقت كذا الى غير ذالك من مشخصاته بحيث لا يجتمع تلك الامور في غيره ولكن مع ذالك
كله فلا يمنع وقوع الشركة بحسب مفهومه بل انما يمنع وقوع الشركة ملاحظته بشرط
كونه مشارا اليه بالاشارة الحسية ولا استراب ان ادراك الجزئيات بسبب موافاة الاسباب
الجزئية واحاطة العقل لها غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم الآن انه وقع او لا يقع
بسبب مشاهدته وتلخيصه ان البارى سبحانه يعلم اسباب الكائنات من حيث هى طبايع
ويعلم احوال تلك الاسباب ومشخصاتها من حيث هى متعلقه بتلك الطبايع ويعلم
ما يحدث معها وقبلها وبعدها من حيث واقعة في اوقات وجودها على وجه
لا يفوته شئ اصلا ولا يمنع وقوع الشركة نظرا الى نفس تصور كل منها واذا علم
الاشياء كذالك فقد حصل له صورة العالم منطبعة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتغيرة الخاصة بوقت دون وقت ويكون تلك الصور بعينها منطبقة على العوالم
الفرضية المغائرة لهذا العالم فيكون غير متغيرة بتغيرها وهذا كما انك علمت من اوضاع
الطالع لمولود ما انه في وقت كذا يفوز بالسلطنة فحكمت به وتعينت بوقوعه قبل وقوعه
وعند وقوعه وبعد وقوعه من غير تغير ولا تجدد في علمك بل انما تصور تجدد مثل
هذا بطريان الذهول واما اذا ترقبها في الوقت المعلوم فلم يجز ان تحكم بفوته الا بمشاهدة
الجزئيات الحسية ولا يكون علمك الحاصل بفوته من المشاهدة عين علمك الحاصل به

على الباقر صلوات الله عليهما او يسمى عالما وقادرا لالانه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين بل كل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والبارى واهب الحيوة والموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله زبانين فان
ذالك كمالها ويتوهم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف ولا يكونان له هكذا حال العقلاء
فما يصفون الله تع والى الله المفزع به نص قاطع فى امتناع المقايسة بين اوصافه و
اوصافنا ولو فلسفت وجدت بالتامل الصادق والتصفح اللايق وجدت اكثر الشبه
والشكوك فى الالهيات ناشيا من المقايسة بين الناقص والكامل فعليك بتقليل آرآء
نفسك واحتمآء وهمك فما يوقعك فى مزال التشبيه ومزايق التشبيه والله ولى
العصمة و ثالثا بانه تع يعلم ذاته علما حضوريا ويعلم معلولاته علما اجماليا حضوريا
هو مبدء التفاصيل وخلاف الصور وهذا كما انك اذا سمعت مسئلة من غيرك
وتحدث بفسادها وتيقنت بان عندك ما يفيد ابطالها وانك تحيط بدفعها من غير
تفصيل البته ثم تفصيلنا فى ضمن الاجمال غير متغير ولا متبدل فان ذاته لما
كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما من علمه وصفه كذالك باق غير داثر
ولا متغير وما ذالك عليه بعزيز وان كان فوق طوق البشر لان علم البشر بسبب تعلق
النفوس البشرية بتدبير البدن المادى ضعيف لا يقدر على ملاحظة التفصيل فى ضمن

الاجمال

فى ضمن الاجمال وان اردت ان تسميته علما اجماليا لتعلق علمه اضافته اليها دفعة
فلا ضمير فيه اذ ليس عرضيا الا احاطه علمه بجميع المعلومات على ما هى عليه فى نفس
الامر ولا يخفى ان هذا العلم الاجمالى للبارى تع الذى هو مبدء التفاصيل علم انطوائى
تمكن فيه الجميع ما عداه منطوفى تعقله وقد انكره صاحب التلويحات لانه علم بالقوة القريبة
من الفعل وجميع انحآء القوة منتف عنه تع ولذا انكره الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
و صاحب المواقف والتحقيق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل فهو ممتنع عليه و
الا فلا ولتعلم ان صاحب التلويحات ذهب الى ان عناية الله تع فى ذاته لا يزيد على ذاته
وعدم غيبته عن ذاته على ان ان يكون صورة المعلول الاول فى ذاته عين ذاته فيوجد
المعلول الاول مجردا عن المادة فهو ايضا تعقل ذاته وتعقل ما بعده من المعلولات فترتسم
فيه صور المعلولات مفصلة على ما هى عليه فى نفس الامر وكذا ترتسم صور ان فى العالى
من العقول والنفوس فى الفلكية والكل مع نقوشها المرتسمه فيها حاضرة عنده فهو عالم
بذاته وبجميع معلولاته على هذا الوجه واما سائر صور المعلومات على النظام الاكمل فهى ايضا
مرتسمه فى العقول او النفوس الفلكيه وهى عناية المبادى العالية فهى مع نقوشها حاضرة
عند الله تع فعلمه تع احاط بتلك الجواهر العقلية ما يرتسم فيها من صور الموجودات وفيه انه
يستلزم ارتسام الصور فى المجردات وهو بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه بحيث

من اوضاع الطالع بل يجب ان يحصل لك فى العلم الحاصل بسبب المشاهدة والاحساس
شيئا مشار اليه بالاشارة الحسية وهذا الحكم ليس عين الحكم السابق فان الحكم السابق
غير مقيد بالاحساس وهذا الحكم مقيد به فاين هذا من ذاك قال الشيخ فى تذكرة
العلوم واما كيفية ادراك الجزئى كليا والجزئى جزئيا انك تعلم انه كيف يكون كل
كسوف وفى اى مدة يكون وفى مدة كذا كم يكون وانه بعد كسوف يكون على الوجه
الواقع ولو فرضت انه يتحرك فيكون عنها امور لعلمت ان كل واحد منها يكون
وانه بعدانه يكون وكنت دائما على حكم لا يتغير واما ان اعتبرت الزمان والآن
فربما لم تعلم انه الآن او الامس كسوف اولا وانت فى الآن فكيف ما لا يدخل فى الزمان
بوجه انتهى وبالجملة فلو كان الحكماء يريدون انه تع لا يعلم الا الطبايع الكليه من
الجزئيات ولا يعلم الجزئيات فهذا القول منهم كفر والحاد وزندقة وافساد و
ولو كانوا يريدون ان علمه بالجزئيات لا يفتقر الى دخول الزمان والاحساس والاشارة
الحسية لان ما ذكر نقص فى حقه تع فانها من شوآئب المادة والله برئ عن تلك
الشوآئب بالكلية فلينظر ذالك هل يوجب تكفيرهم ام وان كان يلزم تكفيرهم فى امور
اخر كقدم العالم وعدم الاقرار بالمعاد الجسمانى الى غير ذالك وقيل انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول

فذالك

فذالك العلم ام لا والاول يوجب التغير فى ذاته والثانى يوجب الجهل وكلاهما نقص
فى حقه تع فاجاب عنه الاشاعرة بان التغير انما هو فى الاضافات فلا يلزم تغير فى صفة
موجودة حقيقة له حتى تستلزم التغير فى ذاته ورد بان العلم صفة حقيقية
ذات اضافة متغيرة بتغير المضاف اليه والمعتزلة بان علمه بالدخول والخروج واحد
فان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد
الآن من غير احتياج الى تجدد علم آخر الا للطريان الغفلة والبارى تع يمتنع عليه الذهول
والغفلة كما مرت الاشارة اليه وملخصه ان علمه تع لازلى لا يختص بزمان دون زمان بل
علمه ازلى محيط بالزمان وما فيه فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل وقد انكر ابو
الحسين البصرى من المعتزلة ان علمه بالدخول والخروج واحد وزعم وقوع التغير فى علم
البارى سبحانه لان ذاته تع يقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها ورد ذالك بانه يوجب جهل البارى سبحانه فى الازل
باحوال الموجودات الحادثة تعالى الله عنه والجواب ان الزائل هو التعلق الحاصل بين
العالم والمعلوم لا نفس العلم واعلم ان المنكرين لعموم علمه فرق منهم من الدهرية من قال
انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبته والنسبة لا يكون الا بين الشيئين ونسبة الشئ الى
نفسه تع والجواب ان ذات الشئ باعتبار صحة المعلومية مغايرة لها باعتبار صحة

العالمية وهذا القدر من التغاير كاف في تحقق الاضافة اللازمة للعلم وهذا قول
الحكماء بعد ما قالوا ان المانع من المعقولية والعاقلية منحصر في علاقة المادة واما الوجود
واما الوجود الصوري فلا بل من ترقيه فهو عقل بالقوة ومن قرب به بعد القوة فهو عقل
بالفعل ومن هو ذاته فهو عقل محض فالباري البري عن المادة المتحقق بالوجود المفارق
عقل وعاقل ومعقول بالاعتبارات فانه باعتبار انه حقيقة مجردة عقل وباعتبار انه
حقيقة مجردة عاقل وباعتبار ان حقيقته مجردة لشيء معقول ولا يلزم ان يكون
ذلك الشيء غيره لان العلم مقتضي شيئا معلوما لكن هذا الاقتضاء لا يكون متضمنا
لان يكون ذلك الشيء هو او غيره ومنهم من قال انه لا يعلم غيره مع كونه
عالما بذاته لان العلم بالشيء غير العلم بغيره والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان
العلم بها عين العلم بها وهو غلط واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون
له بحسب كل معلوم علم فيلزم كثرة في ذاته والجواب عنه ان الكثرة في الاضافات
والتعلقات لا في نفس العلم ومنهم من قال انه لا يعقل الغير المتناهي اذ المعقول
متميز والا لكان له حد وطرف به يتميز عن غيره فليس له غير متناه هف وغير المتناهي
غير متميز والجواب ان تميز المعقول بالحد والنهاية مم لان وجوه التميز لا ينحصر في الحد
والنهاية تكملة اعلم ان هنا مسائل ا ان علمه صفة زائدة عند الاشاعرة وعين ذاته عند

المعتزلة

المعتزلة والصوفية والحكماء ٢ العلم الحادث الواحد لا يجوز تعلقه بمعلومين عند اهل الحق و
الشيخ الاشعري لان العلم الحادث هو حصول صورة مساوية للمعلوم وصورة الاشياء
المختلفة مختلفة وليس عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بامور غير متناهية ويجوز عند
الاشاعرة كالعلم القديم فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة وفيه ان قياس
الشاهد على الغائب وعكسه ضعيف ولا يجوز تعلقه بنظرين عند ابي الحسن الباهلي
لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو مح ورد بانه يجوز ان يعلم النظرين
بنظر واحد يعلمهما بعلم واحد لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك الشيء عن نفسه
وفيه انه انما يلزم اذا علما بعلم واحد واما اذا علما بعلمين فلا وقيل هذا موقوف على
تعريف العلمين وتعيين حقيقته فان كان العلم نفس التعلق فلا شك انه لا يجوز اذا
التعلق بهذا غير التعلق بذاك وان كان صفة ذات تعلق فلا شك انه يجوز تعدد
التعلق مع وحدة الصفة ٣ الصور العقلية ممتازة عن الخارجية بعدم التمانع
في الحلول وبحلول الكثير في محل الصغير وبعدم انمحاء الضعيف بالقوي وبعدم وجوب
زوالها وباسترجاعها على تقدير الزوال من غير تجشم كسب جديد وبعدم اختلافها
باختلاف الافراد وبالكلية ٤ العلم منقسم الى تفصيلي واجمالي والى علم بالفعل وعلم
بالقوة والى علم فعلي وانفعالي والى واجب وممكن فان علم الواجب لما كان عين

مستعدا
ذاته كان واجبا وما سواه كان ممكنا ٥ مراتب العقل اربع العقل الهيولاني وهو الا
المحض كما للاطفال وانما نسب الى الهيولا لخلوه عن الصور العلمية و قابليته للتحلي بها
والعقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذالك لاكتساب النظريات
منها والعقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات وقيل هو حصول
النظريات بعد استنتاجها من الضروريات بحث يستحضرها متى شاء بلا روية و
تجشم كسب جديد والعقل بالمستعاد وهو اخطار النظريات ٦ العقل مناط التكليف
اجماعا من اهل الملة الح كل علمين متعلقين بمعلومين فهما مختلفان عند الاشاعرة بما ثلان
او تخالفا ٧ يجوز انقلاب العلم الضروري نظريا عند الباقلانى على احد قوليه وبعض
المتكلمين ولا يجوز عند الاكثرين ولا يجوز فى ضروري هو شرط لكمال العقل عند امام
الحرمين و فى احد قولى الباقلانى ٨ يجوز انقلاب النظري ضروريا عند الاشاعرة
والمعتزلة الا ان المعتزلة منعوا وقوعه فى العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف
به ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد فيقبح التكليف به ٩ محل العلم الحادث
غير متعين عند الاشاعرة بل يجوز عندهم ان يخلقه الله فى اى جوهر اراده من بدن
الانسان يمكن السمع دل على ان محله القلب وعند الحكماء محل الكليات هو النفس الناطقة
ومحل الجزئيات الاتها من الحواس الظاهرة والباطنة ١٠ ان العلم الحادث عرض لانه

موجود

موجود حال فى النفس لا كجزء منها وفيه انه مبنى على كون العلم صورة وانت خبير بانه
يحتمل ان يكون هو انكشاف المعلوم كما هو الظ من عبارات اصحابنا وان كان المحقق
الطوسى صرح بان العلم الحادث هو الصورة ١١ العلم تابع للمعلوم لا بمعنى انه متاخر
ضرورة تقدم العلم الفعلى على المعلوم ولا بمعنى انه مستعاد منه ضرورة افادة العلم
الفعلى وجود المعلوم بل بمعنى كونهما متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصالة
المعلوم فى هيئة التطابق فان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع لما عليه
المعلوم ١٢ العلم يطلق على ادراك الامور الكلية فيكون اخص من الادراك لشموله
الادراك العلم الجزئى وقد يطلق الادراك على الاحساس فيكون قسيما للعلم مندرجا معه
تحت جنس واحد لان الادراك بمعنى الصورة الحاصلة يعمهما ويتناول التخيل والتوهم ايضا
١٣ ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يعلم الا من اسبابها لانها بدون الاسباب
ممكنة وانما يجب بسببها فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوجوده ولا بعدمه
بل انما يحكم باحد الامرين نظرا الى اسبابها وهى اذا علمت فانما علمت كلية لان كونه صادرا
عن الشئ تقييد له بامر كلى اعم وتقييد الكلى بالكلى لا يقتضى الجزئية وتحقيق هذا انك
اذا عقلت امرا من سببه وصفاته الكلية التى يكون كل واحد منها نوعا منحصرا فى شخصه
كان العلم به كليا على ما مر الثالثة من الثبوتية انه حى اى كونه حيا

بقوله لانه قادر عالم وكل عالم قادر حي فيكون حيا بالضرورة ضرورة انتاج
الشكل الاول اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلان الحيوة عندنا وعند الحكماء
وابى الحسين البصرى من المعتزلة عبارة عن صحة العلم والقدرة والمقتضى للصحة المذكورة
هو الذات وثبوت العلم والقدرة له تع يستلزم امكانها وعند الاشاعرة وبعض
المعتزلة صفة توجب صحة العلم والقدرة وح فلو لم تثبت له تلك الصفة لكان لم يكن
له حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها فيكون اختصاصه تع بصحة العلم والقدرة
ترجيحا بلا مرجح وفيه انه منعوض بتلك الصفة المرجحة اذ لو كان ثبوتها له بصفة
اخرى كذلك لزم التسلسل او الدور على ان ذاته تع يكفى للاختصاص بصحة العلم و
القدرة وان الصفة الزائدة فى حقه تع غير معقول لما سيجيء ثم ان استدلال المص بعموم
علمه على حيوته وعلى حيوته بامكان علمه وقدرته لا يستلزم الدور لمغايرة عموم
العلم وصحته واعلم ان الحيوة فى الحيوان صفة تقتضى الحس والحركة الارادية تشترط عندنا
المزاج اعتدالا نوعيا عند اكثر المعتزله والحكماء والمراد بالاعتدال النوعى مزاج خاص لكل
نوع هو اصلح الامزجة بالنسبة الى ذالك النوع بحيث اذا خرج عن ذالك المزاج لم يكن
ذالك النوع فاذا حصل فى المركب مزاج لايق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه من المبدء
قوة الحيوانية التى هى مبدء للقوى المدركه والمحركه جميعا فلا بد من اشتراطها بالبنية

اى البدن المؤلف من العناصر وبالروح الحيوانى اى الجسم اللطيف البخارى
المتكون من لطافة الاخلاط والمستند لهم فى الشرائط المذكورة مشاهدة زوال
الروح بتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وعدم سريان الروح
فى عضو لشدة تابعه من نفوذه وذهب اكثر المتكلمين الى عدم الاشتراط شيئ مما ذكر
للقطع بامكان خلق الحيوة فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزى وبالجملة فهى مغايرة
لقوة الحس والحركة والقائرة لوجودها فى العضو المفلوج والذابل لعدم تغذيهما كما فى الميت
واعترض عليه بان عدم الحس والحركة والاغتذا لا يدل على عدم القوة التى هى مبدء
الحس والحركة والتغذية لجواز وجود القوة بلا اثر لما حركه لمانع من القابل واجيب
بان اثر الحيوة كحفظ العضو باق واثر الحس والحركة والتغذية غير باق والباقى غير
الزايل ورد بجواز ان يمتنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذالك البعض وقال بعض المحققين فى دفع هذا الرد ان القوى انما تعرف
باثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذالك البعض وقال بعض
كما لا يخفى على المتدرب فاذا ثبت المغايرة بين الاثار ثبت المغايرة بين القوى سواء كانت
الذات واحدة ويصدر عنه الاثار المتكثرة بشرائط او كثيرة الرابعة من الثبوتية انه
تع مريد لافعاله مطلقا ولافعالنا ما هو حسن وكاره لافعال العباد ما هو منها شنيع

فى بعض الاوقات دون البعض مع تساوى نسبة الفاعل وقدرته الى الكل فلا
بد له من مخصص يخصص كلا منها بوقت وجوده وهو الارادة وليست امرا زائدا
على الذات عندنا لما سيجيء فى نفى المعانى والاحوال عنه ولا ميلا يحدث عقيب
الداعى لان الميل المذكور كيفية الفعالية مستحيل فى حقه تع الا باعتبار الغايات
فيؤدى الى فعله لا ارادة الفعل فلا يبقى الا الشعور بمصلحة الايجاد والترك المسمى
بالداعى وهى مغايرة للقدرة والعلم والحيوة المتساوى النسبة واعترض عليه بمنع
عليه بمنع تساوى الاوقات سلمنا لكن لا نم انه يفتقر الى المخصص لجواز الترجيح
بلا مرجح كما فى القدرة سلمنا لكنه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة سلمنا لكن
لا نسلم ان الارادة صالحة للتخصيص فان مع الارادة اما ان يمكن الترك ام لا
وعلى الاول لا بد من مخصص اخر وعلى الثانى يلزم كونه تع موجبا وثانيا بانه لو كان
مريدا فلا يخلوا اما ان يكون مريدا بذاته او بارادة حادثة او بارادة قديمة
والكل باطل لاستواء نسبة الذات لجميع المرادات ولامتناع اتصافه بالحوادث و
امتناع وجود عرض لا فى محل ولوجوب اتصاف الغير بها لا اتصافه تع ولاستلزامه
التسلسل فى الارادات الحادثة ولاستواء نسبة الارادة القديمة بجميع المرادات
على قياس العلم القديم وثالثا بانه لو كان مريدا لزم ان يكون ناقصا فى ذاته

فان المريد هو الذى يفعل ما هو الاحسن والاولى فيكون مستكملا بذالك الامر الاحسن
وهو تع فى حقه والجواب عن الاول بدعوى الضرورة فى تساوى الاوقات وبانه متى
صح وجود فعل فى وقت فانه يصح وجوده فى ساير الاوقات والا لزم انقلاب
الحقائق من الامكان الى الامتناع وبطلان الترجيح من غير مرجح بديهى ولا شيئ
احلى من قولنا المتساوى لا يترجح بذاته والقدرة عبارة عن صحة الفعل والترك فلا
يصلح للترجيح وهو ظ ولا يلزم كونه تع موجبا لان الفعل انما يجب بعد تعلق ارادة الله
به وتعلقه حادث فى وقت ايجاد الفعل وعن الثانى بانه تع مريد لذاته تع بجميع المرادات
الممكنة وعن الثالث بانه مكمل للغير بالاول لا مستكمل به كما مر واذا فرغ من
الاستدلال على كونه مريدا لافعاله مطلقا استدل على كونه مريدا للحسنات والطاعات
وكارها للسيات والمعاصى من افعالنا بقوله ولانه تع امر بالطاعات والحسنات
وناه عن المعاصى والسيات وهما يستلزمان الارادة والكراهة بالضرورة لان
الامر عند المص على ما صرح به فى نهاية الاصول طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
والنهى طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء فهما يستلزمان الارادة والكراهة
فكان البارى سبحانه مريدا للطاعات وكارها للسيات وعلى هذا فيكون الامر ارادة
مخصوصة بالقول على جهة الاستعلاء فالحق سبحانه لا يكون مريدا لجميع الكائنات

اعلم ان الارادة عندنا وعند كثير من المعتزلة كابى الهذيل والجاحظ وابى القسم
البلخى ومحمود الخوارزمى والنظام وابى الحسين البصرى اعتقاد النفع فى الفعل و
الترك المسمى بالداعى فان نسبة القادر الى طرفى المقدور سوآء فاعتقاد النفع
فى احد طرفيه مع القدرة مؤثر فيه وعند بعض المعتزلة هى ميل يحدث عقيب الداعى
وليس نفس الداعى لان كثيرا اما نعتقد نفعا فى شئ ولا نريده الا بعد حدوث الميل
اليه قيل ورد ذالك بان ماذكر من الميل انما يحصل لصاحب القدرة الناقصة عن
التحصيل كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه قيل ويدذا ذالك واما فى القادر التام
فيكفى فيه الاعتقاد المذكور قال بعض المحققين ان هذا الرد مردود اذ قد استدل
المستدل ان اعتقاد النفع فى شئ غير ارادته اذ ربما يعتقد النفع فى شئ ولا يريد ولا
يلزم من رده اتحاد اعتقاد النفع مع الارادة غايته حصول بعض الافعال من القادر التام
بدون الميل الذى هو الارادة اقول ما تمسك هذا المستدل فى المغايرة انما يدل على
مغايرة الارادة ومطلق الاعتقاد وليس كذالك بل الارادة اعتقاد نفع مقارن بالفعل
عند تعلقها بايجاد المقدور فلا ينتقض باعتقادنا النفع فى شئ لا نريده والماخوذ
من كلام الحكماء ان الارادة القديمة هو العلم بالنظام الاعلى وهو مرجح ومؤثر فى ايجاد
الممكنات والارادة الحادثة ميل يتبع العلم بالنفع كما ظهر من كلام المحقق الطوسى حيث

قال الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وذكر ابن سينا الهيئات فى الشفا
ان الارادة فى ذوات النطق والتخييل منبعثة من اعتقاد تابع لتخييل شهوانى او
غضبى او عن راى عقلى تابع بفكرة عقلية وهى الموجب لتحريك الاعضاء وصارت مبدء
للفعل بالوجوب انتهى وذهبت الاشاعرة الى انها صفة زائدة مخصصة لاحد طرفى
المقدور بلا داع فان الهارب من السبع اذا اتجه له طريقان متساويان فانه يختار
احدهما من غير اعتقاد نفع او ميل ترجحه فيوجد الارادة بدون اعتقاد النفع والميل
التابع له واجاب عنهم المعتزلة بمنع التساوى من جميع الوجوه فى الصورة المذكورة
بل لا بد من مرجح فى اعتقاده غايته ذهول المرجح بعد النجاة بسبب الدهشة وعندى
ان اعتقاد النفع فى اختيار احد الطريقين متحقق الا ان الهارب لا يعتقد اختصاص
النفع بالطريق المختار ولا يلزم منه تحقق الارادة بدون اعتقاد النفع
للفرق بين اعتقاد النفع واختصاص اعتقاد النفع وبالجملة فالكراهة ضد
الارادة واستدل على كونه تع مريدا لافعاله مطلقا بقوله لان تخصيص الافعال
اى الممكنات على ان يكون المراد من الفعل هو المعنى الحاصل بالمصدر او الافعال
المتعلقة بالممكنات على ان يكون المراد منه الفعل هو معناه المصدرى اى الاحداث
والايقاع والاول اقرب بايجادها فى وقت دون وقت اى بان يوجد بعضها

خلافا للاشاعرة فانه تع مريد لجميع الكائنات عندهم غير مريد لما لا يكون وهؤلاء اسندوا
الكل اليه اجمالا واحترزوا عن اسناد الكل اليه تفصيلا فلا يصح عندهم ان يقال
له تع خالق القردة والخنازير ويصح ان يقال خالق الكل وتمسكوا فيه بان اسناد الكفر
والفسق اليه موهم لان بعض العلماء لم يفرقوا بين الامر والارادة فلو كان الكفر و
الفسق اليه بارادته لكان الكفر مامورا به واذا كان اسناد امثاله اليه موهما للكفر
فيجب الرجوع الى التوقيف من الشارع ولا توقيف منه ثمه فلا يصح اطلاق امثاله عليه
مفصلا وهذا كما ترى واحتجوا على انه مريد لجميع الكائنات بانه موجد لها بلا اكراه و
كل موجد لشئ بلا اكراه فهو مريد لذالك الشئ اما الصغرى فلان جميع الحوادث عندهم
مستند اليه اولا والاجماع على ان ما يوجده لا يكون مكروها له واما الكبرى فلان تخصيص
ايجاد كل شئ بوقته انما يكون بارادته وعلى انه لا يكون مريدا لما لا يكون بان كل ما لا يوجد
فانه عالم بانه لا يوجد لعموم علمه وما علم الله انه لا يوجد استحال وجوده وما علم الله
استحالته لا يريد ايجاده ضرورة ان ارادته لا تتعلق بالمحالات ورد احتجاجهم بان
ما ذكروا مبنى على اصلهم الفاسد فى مسئلة خلق الافعال وستعرف بطلانه واما
المعتزلة فاحتجوا على انه تع لا يريد الكفر والفسق من الكافر والفاسق بالمعقول و
المنقول اما المعقول فاولا بانه لو اراد منهم الكفر والفسق مع امرهم بالايمان والطاعة

لكان يلزم سفها فى احكامه وهو باطل بالاجماع وثانيا بان الطاعة موافقة المريد فى مراده
فلو اراد الله سبحانه الكفر من الكافر لكان الكفر منه موافقة لمراد الله تع فيكون الكافر
مثابا بالكفر وثالثا بان الكفر لو كان مراد الله تع لكان الواقع من الكافر بقضائه لان الواقع
بقضائه ملازم الواقع بارادته ولو كان الكفر واقعا بقضائه لوجب الرضا به لان الرضا
بالقضاء واجب بالاجماع لكن الرضا بالكفر كفر بالاجماع فاجابوا عن الاول بان الامر غير
الارادة بل الامر كثيرا ما وقع بغير الامر كالممتحن لعبده بالاطاعة والعصيان فى مراده
من امر العبد بفعل ما ليس الا الامتحان لا اقدام العبد بما امر به وكالمعاتب من السلطان
فى ضرب عبده بالانتقام فاعتذر بعصيان العبد وامره فى حضور السلطان باقدام فعل فانه
لا يريد منه الا عصيانه تصديقا لعذره وكالملجاء فى الامر بقتل ولده او صديقه فانه لا يريد
البتة الاقدام الى قتل ولده او صديقه وايضا ان الله تع امر الكافر الذى علم استمراره على
الكفر الى ان يموت بالايمان ولم يرده منه والا لزم انقلاب علمه جهلا ولان المرء
قد يقول لغيره اردت منك هذا الفعل ولا امرك به ولان النسخ يجوز قبل مضى مدة الامتثال
بالامر فلو كان الامر مرادا له لكان يريده ويكرهه فى وقت واحد من جهة واحدة
وبان الامر فى مادة العبد والملجاء ليس امرا الا بحسب اللفظ والكلام فى الامر الحقيقى على
ان العاقل كما لا يريد الفعل من عبده كذالك لا يطلب عنه طلبا نفسانيا واستحالة ايمان

الكافر بسبب تعلق علمه تع بعدمه لا ينافي مقدوريته بالذات فيكون مراد الله وقوله

اردت منك هذا الفعل ولا امرك به انما يفيد تحقق الارادة بدون الامر وهو لا يفيد

كون الامر الذي مغايرا للارادة بل الامر ارادة مخصوصة بالقول كما مر وانت خبير بان

التغاير بالعموم والخصوص لا يجدهم نفعا وجواز الفسخ قبل حضور الوقت ممنوع على

مذهبنا كما تقرر في كتب اصول الفقه وعن الثاني اولا بان الطاعة موافقة الامر لا موافقة

الارادة وهما والامر غير الارادة وقد عرفت فساده وثانيا بان الله اراد الكفر بالكافر

ولا يريده منه والطاعة موافقة مراد به اقول لا معنى لقوله يريد بالكافر ولا يريد منه

الا ان الله مريد للكفر باعتبار انه فعله وكاره له باعتبار صدوره من العبد وكسب العبد

له فقوله مريد للكفر باعتبار انه من الله مبني على اصلهم الفاسد في خلق الاعمال وسنعرف

بطلانه وقوله غير مريد له كاره له باعتبار صدوره من العبد موافق لمذهب المعتزلة

وقولهم فبعد بطلان ان الكفر من افعال الله سبحانه ثبت قول المعتزلة وعن الثالث

بان الرضا يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي على ان نسبة الكفر الى الباري باعتبار

صدوره منه والى الكافر باعتبار اتصافه به ووجوب الرضا انما هو بالنسبة الاولى

لا بالنسبة الثانية ورد بان الرضا بالمقضي واجب لقوله عليه السلام والخير مما يقضي الله

واعتبار صدور الكفر من الله سبحانه مبني على مسئلة خلق الاعمال وهو باطل كما سيجئ

واما

واما المنقول فمنها قوله ولا يرضى لعباده الكفر فهو لا يريد الكفر بعباده لان الرضا

ارادة مخصوصة واجابوا عنه بان الرضا لا يكون ارادة مخصوصة بل الرضا عبارة عن

ترك الاعتراض والله سبحانه يريد الكفر من الكافر ولا يترك الاعتراض عليه ورد بان

هذا الجواب مبني على اصطلاحهم لا على متن اللغة ومن البين ان القرآن لا ينزل باصطلاح

مستحدث من القوم فان الرضا على ما يقتضيه اللغة مستلزمة للارادة او ارادة

مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح

اسناده اليه تع واعلم ان هنا مسائل ١ ان الارادة الحادثة مغايرة للشهوة التي هي

توقان النفس الى اللذة لان الانسان قد يريد شرب الدواء المر النافع ولا يشتهيه

وقد يشتهي الطعام اللذيذ الضار ولا يريده وكذا الكلام في مغايرة النفرة للكراهية

٢ هي مغايرة للتمني لتعلق الارادة بالمقدور وجواز تعلق التمني بالمحال كقولنا ليت الشباب

يعود وكقوله يا ليتني مت صبيا ٣ ارادة الشئ نفس كراهة ضده عند الاشاعرة ومستلزمة

لها بشرط الشعور عند اهل التحقيق وعليه الغزالي والباقلاني ٤ ان الارادة القديمة توجب

وجوب المراد اذا تعلقت بفعل الواجب اتفاقا واذا تعلقت بفعل غيره اختلاف فان الاشاعرة

على ان ارادة الله اذا تعلقت بفعل غيره تع كانت موجبة للمراد وعليه الحكماء ايضا والمعتزلة

على انها اذا تعلقت بفعل الغير قد لا يوجب المراد فان ارادة الله تع قد تعلقت بايمان

الكافر المستمر ولا يوجبه والجواب بمغايرة الامر والارادة لا يجدي لما عرفت مفصلا

٥ الخامس ان الارادة الحادثة لا يوجب المراد عند تعلقها بفعل الغير اتفاقا وبفعل نفسه

اختلاف فان الاشاعرة على عدم ايجابها وان وجبت مقارنتها للمراد وعليه والنظام

والعلاف وجعفر بن حرب وجماعة من متاخرين المعتزلة وذهب طائفة من قدماء

معتزلة البصرة والجبائيان والنظام والعلاف وجعفر بن حرب على جواز ايجابها

اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل اي حالة نجد من انفسنا حال ايجادنا الفعل

لا عزما عليه لتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه للفعل وذلك لان العزم توطين

النفس بعد التردد في احد الامرين وهو اذا تقوى صار جزما ومع هذا انه لا يوجب

ان يكون مقارنا للفعل بل قد يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما عليه

فلا يجب ان يوجد الفعل معه بل لا يجب بعده ايضا لجواز زوال الجزم قبل الفعل لزوال

شرط من شرايط وجود الفعل او حدوث مانع من موانعه واذا لم يكن العزم القوي

موجبا فكيف والعزم الضعيف فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل غير موجبة

له وهي العزم وارادة مقارنة يجوز ايجابها اياه وهي القصد واما الاشاعرة فلم يجعلوا

العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة ٦ ان الارادة

اذا تعلقت بفعل يفيده حالة زائدة فان السجدة بارادته لله سبحانه صارت طاعة و

بارادته

وبارادته للصنم صارت معصية وكذا في القول فان الامر بارادة طلب الفعل مع المنع عن

الترك يفيد ايجابا وبلا منع ندبا ٧ ان ارادته تع عندنا وعند الحكماء والمعتزلة صفة ربه ثبوتيه

قديمة وعند الاشعري صفة زائدة قديمة وعند الجبائيين والقاضي عبد الجبار حادثة لا في محل

وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تع وامر سلبي على احد قولي النجار فهي في حقه

تع انه غير مغلوب ولا مستكره في افعاله وثبوتي معلل بذاته تع على قول اخر من النجار

وغير مختارنا باطل بما يظهر بطلانه بادنى توجه اما انه لها صفة زائدة فلما سيجئ في نفي المعاني

واما انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته فلانه يستلزم انقلاب الصفة ذاتا واما مذهب

الكرامية فلانه يستلزم اتصافه تع بالحوادث وسيجئ بطلانه واما انها امر سلبي فلان

الجمادات ايضا في افعالهم الطبيعية غير مغلوب ولا يكره مع انها ليست بالارادة واما انها

ثبوتي معلل بذاته تعالى فلان اثبات الصفات المعللة على اثبات الاحوال وسيجئ بطلانه الخامسة

من الثبوتية في انه مدرك اي في مدركيته والادراك قد يطلق ويراد به الاحساس

بالحواس وقد يدرك على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول للاحساس

والتخيل والتوهم والتعقل والمراد ههنا انه مدرك المحسوسات بلا آلة الا انه لا يجوز

عليه اطلاق اللامس والذائق والشام وان كان مدركا للمشمومات والمذوقات والملموسات

وذلك لان اطلاق اسماء الصفات لا يجوز الجسارة عليها فيما يوهم التجسم والنقص عليه

بغير اذن الشارع والاذن من الشارع فيها بخلاف السميع والبصير فان اطلاقها
عليه في الشرع واقع وقوله تع وهو السميع البصير على جوازه نص قاطع لانه حي وكل حي
من حيث هو حي يصح ان يدرك فيصح ان يدرك اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلما عرفت
من ان المحل القابل القابل قد مر ان وكلما يصح عليه فهو واجب له فثبت انه مدرك
واعلم ان المليين قاطبة اجمعوا على انه مدرك بلا آلة جسمانية الا انهم اختلفوا في معنى
المدركية له فذهب البلخي والبصري من المعتزلة الى ان مدركيته عبارة عن علمه
بالمدركات وذلك لان الانسان يجد من نفسه ان ادراكه المسموع والمبصر بعلمه و
عقله ولا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع السامع وذلك هو العلم حقيقة
ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بواسطة بصيرة سمي البصير خاصة والا فالمدرك هو
العالم وادراكه ليس زائدا على علمه والدليل على ذلك ان من علم شيئا بالخبر ثم
ثم رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس ونوع بل
تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فشعور النفس بها في الحالتين
واحد فهما يقولان بنفي الادراك وفيه ان عالميته شاملة لمدركيته بهذا المعنى فلا نفع
في عدها صفة ثبوتية مستقلة اللهم لغاية العناية باظهار كونه عالما بالجزئيات المحسوسة
على الوجه الجزئي وقال ابو هاشم معناها انه حي لا آفة به وفيه ان الحيوة ونفي

الآفة

الآفة غير مكروهة والادراك قد يكون مكروها كشم الروائح المنتنة ومثبتوا الاحوال
من الاشاعرة قالوا معناها حالة معللة بادراكه لها عند حدوثها والنافون لها منهم قالوا
هي ادراكه لها عند حدوثها وفيها انه يستلزم اتصافه تع بالحوادث وستعرف فساده
فساده وجمهور المعتزلة والسيد المرتضى على ان معناها انه مدرك لها بلا آلة على ان
يكون معنى زائدا على العلم ثم ان الخوارزمي استدل على مدركيته بان علة الادراك
هو الحيوة بالدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية وجودا وعدما وتوضيحه
ان الحيوة موجود في الحيوان ومعدوم في الجماد فيكون الحيوة علة للادراك والله تع
حي فهو مدرك وفيه ان الدوران لا يفيد العلية يقينا لجواز ان يكون على سبيل الاتفاق
والتمسك بالاقناعيات في اثبات الصفات النفسانية غير جائز واحتجت الاشاعرة عليها
بان الادراك على الوجود كما ذهب اليه الاشعري وكثير من اتباعه وجمهور معتزلة بغداد
ولان البقاء قد يطلق على مستمر الوجود في الجملة كما يقال بقي الرجل زمانا طويلا فصلة ان الله
سبحانه موجود لوجود سرمدي اي دائم فان السرمد في الاصل هو السرد وهو التتابع
فزيدت الميم فيه لزيادة المعنى كما هو عادة العرب فيقال للسائل على الدوام واعلم ان
الاشعري ومن وافقه لما تفطنوا بزيادة معنى البقاء على الوجود لان الوجود قد يتحقق بدون
البقاء اذ الجوهر في اول زمان وجوده موجود ولا باق حكموا بان البقاء صفة ثبوتية زائدة

على الوجود واهل الحق من اصحابنا ذهبوا الى ان البقاء عبارة عن استمرار الوجود في الزمان
الثاني ووافقهم جمهور معتزلة البصرة ومن الاشاعرة امام الحرمين والباقلاني والرازي
وذلك لان تحقق الوجود بدون صدق البقاء لا يفيد كون البقاء وجوديا فان
الله تع يصدق عليه انه مع الحادث بعد ان لم يكن كذلك مع ان المعية صفة اعتبارية
فكذا استمرار الوجود في الزمان الثاني امر اعتباري على انه لو كان الواجب باقيا ببقاء
وجودي غير ذاته لما كان الواجب واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته
فهو باق لذاته ضرورة امتناع زوال ما بالذات واثم لكان مفتقرا في استمرار الوجود
الى البقاء وح فان افتقر البقاء ايضا اليه لزم الدور لتوقف كل منهما في الزمان
الثاني على الآخر والا لكان البقاء واجبا هف وان لم يفتقر كل منهما الى الآخر
بل اتفق تحققهما معا لزم تعدد الواجب لا يقال لم لا يجوز ان يكون البقاء
مفتقرا الى غير الواجب فلا يكون واجبا لان عدم افتقار الصفة الى غير الموصوف
ضروري على ان ذلك الغير اما واجب فتعدد الواجب واما محتاج الى الواجب
فينتهي الى الواجب واما محتاج الى غير الواجب فيلزم التسلسل وانما كان الباري
سبحانه سرمديا لانه واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه السابق واللاحق عليه
وذلك لان الواجب ما يمتنع عليه العدم مطلقا ونفي العام مستلزم لنفي الخاص

السابقة

السابقة من النبوة انه متكلم للاجماع المتوقف على النبوة من غير توقف النبوة
على اثبات الكلام فان اثبات النبوة انما يتوقف على المعجزة الخارقة للعادة المقرونة
بالتحدي بعد اثبات عموم علمه وقدرته على جميع الممكنات بوسط او بغيره والمراد
بالكلام الحروف المسموعة المنتظمة اي المترتبة بعضها قبل بعض فيكون حادثا وفيه
اربعة مذاهب لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان الكلام صفة من صفات
الله تعالى عز وجل وكل ما هو صفة له قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تع مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث نعم ان كلامه حادث
وكل واحد من ارباب المذاهب الاربعة اضطروا الى منع مقدمة من مقدمات
القياسين المذكورين فالمعتزلة منعوا صغرى القياس الاول وقالوا لا نم ان كلامه صفة
له تعالى قائم بذاته تع بل صفته خلق الكلام في جسم من الاجسام كاللوح المحفوظ او جبرئيل
او النبي عليهما السلام واطلاق المتكلم عليه كاطلاق الرزاق والكاتب لخلقة الرزق و
الكتابة في محل معين وزعم الجبائيين منهم ان الله تع يحدث عند قراءة كل قاري كلاما لنفسه
في محل القراءة والعلاف زعم ان بعض كلامه كقوله كن في محل وبعضه كالامر والنهي والخبر
والاستخبار لا في محل وتابعهم الواقفية في حدوث الكلام لكن منهم من توقف في اطلاق
اسم الحادث والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق لا في الحادث و

من القائلين بالحدوث من قال انه ليس جوهرا ولا عرضا والنجار على انه اذا
قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم والمستدركية من النجارية على انه مخلوق
على غير هذه الحروف بعينها وغير مخلوق على هذه الحروف والاصوات وما هو غير
المخلوق حكاية عن المخلوق والاسكافيه منهم على انه تع تكلم ولا يتكلم وهما الكرامية
منعوا كبرى القياس الاول وقالوا لا نسلم ان كل ما هو صفة لله سبحانه قديم فان كونه
مع الحوادث صفة له مع ان المعية حادثه وكذلك جميع الاضافات فهم على ان كلامه تعالى
الاقوال والعبارات حادثه ما ومع الحدوث صفه له قائمة بذاته ومعنى القدرة على التكلم
قديم قائم بذاته والواقفية تابعهم فى حدوث القرآن الا ان الحنابله منعوا كبرى القياس
الثانى وقالوا لا نسلم ان كل مؤلف من الاجزاء المتعاقبه حادث فهم على ان كلامه
اللفظى قديم قائم بذاته وقد بالغوا فى قدم الكلام حتى قالوا جهلا بقدم جلده وغلافه
وتابعهم الحشوية فى منع كبرى القياس الثانى وانه مؤلف من الحروف والاصوات
ومع ذلك قديم قائم بذاته الا ان بعضهم قالوا انه ليس من جنس كلام البشر بل الحروف
حروفان والصوت صوتان احدهما قديم والآخر حادث والقديم غير الحادث والاشاعرة
منعوا صغرى القياس الثانى وقالوا لا نسلم ان كلامه مولف من الاجزاء
المتعاقبة بل المؤلف هو الكلام اللفظى والكلام الذى هو صفه له كلام نفسى ونفسى

حصوطا على نعت التوالى بل دفعة كانطباع نقوش الخاتم على الشمعه وليس هو نقش
القلم لوجوب مطابقه العلم وعدم وجوب مطابقه الكلام له بل هو صفة واحدة يتصف
فى الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا واستفهاما ونداء الى غير ذلك من الاقسام بسبب
اختلاف النسب والاضافات الى المتعلقات وذهب عبد الله ابن سعيد منهم الى انه
صفه واحدة لا يتصف فى الازل بالامر والنهى والخبر وسائر الاقسام من الامور المتغيرة
بل انما يعرضه هى فيما لا يزال ولا يلزم من تغير العوارض تغير المعروض ومعنى انه
واحد الكلام فى جسم من الاجسام الجامدة كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبى وهذا
مذهب جمهور المعتزلة وعليه اهل الحق وذلك لان القرآن عبارة عن هذا الكلام
المؤلف المنظم المتعاقبة الاجزاء المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة باجماع الامة والعلم
به من ضروريات الدين حتى انه لا يخفى عليه البله والصبيان فهو حادث والحق
سبحانه لا يتصف بالحوادث فصفته خلق الكلام فى جسم من الاجسام على ان النصوص
دالة على حدوثه وعلى انه ليس صفه لله سبحانه كقوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه وهم يلعبون وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فان المراد
بالذكر فى الايتين انما هو كلام الله وقوله انه لقول رسول كريم وقوله بل هو قرآن مجيد
فى لوح محفوظ فانه دال على ان القرآن قائم باللوح المحفوظ لا بذاته وعمدة الاعتراضات

على هذا المذهب امران الاول ان المتكلم لا يطلق عرفا على موجد الكلام وخالقه
او كاتبه فى اللوح المحفوظ بل انما يطلق على القادر على تاليف الكلام والثانى ان
الكلام صفة مغايرة للعلم والقدرة بدلالة النصوص كقوله وكلم الله موسى تكليما
الى غيره وعلى هذا يرجع الى القدرة وقال بعض المحققين فى الجواب عن الاول ان الحروف
من عوارض الاصوات والصوت حركة الهواء فيكون الحروف قائمة بالهواء و
الكلام مركب منها فلا محالة قائمة بالهواء ايضا ومن المعين ان الهواء لا يقوم بالمتكلم
حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم نصابه به بل
نسبته اليه بان المتكلم تعين الحروف والكلمات وتميز بعضها عن بعض وذلك التميز
والتعين كما يكون بالمخارج كذلك يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة موضوعة بازاء
الحروف والظاهر ان القول فى متعارف الجمهور اعم من النوعين فانه كما يقال
لمن عين الحروف بالمخارج انه قال كذا كذلك من عينها بنقوش الكتابة يقال انه قال
كذا كما قال سيبويه فى الكتاب كذا وقال الزمخشرى فى المفصل كذا فكذا التكلم اعم من النوعين
واذا كان اعم والبارى تع قد كتب القرآن فى اللوح المحفوظ كان متكلما به وصح انه قائل بالقرآن
المجيد بلا تمحل وتكلف كما ان من كتب احكاما يقال انه متكلم بهذه الاحكام ولا يلزم من
كتابة القرآن فى اللوح المحفوظ تعدد القدماء ولا اتصافه بالحوادث اذ مرجع كتبة القرآن

على اللوح الى علمه تع بتعيين حروفه وكلماته وكيفيه تركيبه على ما هو عليه فى الوجود
ولا يلزم التكثر فى ذاته لان التكثر فى علمه لذاته تع لان فى علمه عن ذاته لان الكثرة
فى علمه عن ذاته لا يوجب الكثرة فى ذاته والحاصل ان علمه بالاشياء على وجه الذى
يطابق الوجود نقش الاشياء وكتابته على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء كعلمه
بذاته لم يلزم تعدد القدماء فى نفس الامر لما عرفت من ان علمه بذاته عين ذاته
واقول فى الجواب عن الاول قد اطرد العرف على اطلاق موجد الكلام المتكلم الكامل
فيقال له خلاف الكلام وفى الفارسيه يقال له سخن افرين وكذلك العكس فلا
يمكن النزاع فى اطلاق المتكلم وارادة موجد الكلام منه وانت خبير بان موجد الكلام
اعم من ان يوجده فى نفسه او فى غيره على ان العرب يقال تكلم الجنى على لسان المصروع
باضافة الكلام القائم بالمصروع الى الجنى وقال الله سبحانه لعن الذين كفروا من بنى
اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم اى لعنهم الله فى الزبور والانجيل الذين من
كلام البارى على لسانهما وعلى الثانى بانه لا محذور فى ارجاع الكلام الى القدره وعدة
صفة مستقلة اخرى بناء على اظهار فائدة مخصوصه هى ان افعال العباد قولا وفعلا
مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة
العبد وكسبه والمحقق ان الله تع يعلم جميع المعلومات بعلم القرآن فى الازل بانه سيوجد

بقدرته القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فان الله عالم في
الازل بانه بوجده البشر بقدرته الحادثة او بكسبه فهو باعتبار انه معلوم لله في الازل قديم
كسائر معلوماته وباعتبار انه من مقدورات الله سبحانه على لسان النبي حادث كسائر
مقدوراته واعلم ان المص لما ذكر ان مذهب الكرامية يبطل باثبات امتناع اتصافه تع بالحوادث
ومذهب الحنابلة بقضية العقل بحدوث المؤلف المتعاقبة الاجزاء لم يلتفت الى ابطالهما وتعرض
لابطال مذهب الاشعري بقوله وتفسير الاشاعرة غير معقول لانهم ان فسروه بمدلول
اللفظ وهو غير معقول لان مدلول الكلام اللفظي ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة
في الامر صفة كمال ضده نقص وهو تع في حقه تع ورد بان لا قياس للغائب على الشاهد ولا
سيما مع الفرق ضعيف فلا يجوز ان يستند به في اثبات الصفات النفسانية ذكر محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ان الاشعري قال الادراك من قبيل العلوم على
راي وجنس آخر على راي آخر والادراك على الراي الاول مماثل للعلم ولا يفترقان الا في ان الاول
يستدعي تعيين المدرك والعلم لا يستدعي تعيينه فلا جرم العلم يتعلق بالمعدوم والادراك لا
يتعلق به ولا يظن ان هذا الراي هو مذهب البلخي والبصري فانهما لم يثبتا للادراك معنى
اصلا والاشعري يثبت للادراك معنى بل الاشعري وان كان قائلا بان البصر علم بالمبصرات
والسمع علم بالمسموعات الا انه لا يمنع ان يكون العلم الذي هو الادراك مباينا له والعلم الذي

غير

غير الادراك متخالفين مندرجين تحت جنس واحد هو العلم بالمعنى الاعم متماثلين مندرجين
تحت نوع واحد هو العلم وعلى هذا فالرب تع سميع بصير بادراكين وهما علمان مخصوصان
قائمان بذاته تع زائدان على كونه تع عالما اقول وفيه انه يلزم ان يكون عالميته مخصوصة
بما سوى المبصرات والمسموعات وهو مناف لمذهبه في عموم عالمية الله تع اللهم الا مع
من الشمول والتكلف واما على الراي الثاني فيكون من الادراك معا مخالفا للعلم
بناء على التفرقة بين المعلوم خبرا وبين المرئي عيانا مع اتحاد المتعلق والاستواء في التجرد و
فان الاكمه لو احاط علما بجميع ما احاط به البصير حصل للبصير علم سوى الادراك فهو مغاير
للعلم جنسا وذلك لان العلم بالشيء اذا اضيف الى علم آخر واتحد المتعلق واستوى العلمان في
صفات النفس لم يتصور اختلافهما واقول فيه ان هذا القدر من الاختلاف والتفرقة
لا يحدث تقابلا انما يكون تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين كما هو مذهب
ابي الحسن والكعبي وقوله وقد ورد القرآن بثبوته له كقوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وقوله وكان الله سميعا بصيرا يحتمل ان يكون دليلا براسه فيكون كبرى الدليل
الاول محذوفا على ما قررناه ويحتمل ان يكون من صغرى الدليل الاول ويكون كبراه
محذوفا فالتقدير الدليل ان مدركيته تع ممكن مع ورود القرآن بثبوته له وكلما امكن له
وورد القرآن بثبوته له وجب ثبوته له لان ما ورد به القرآن حق فيجب اثباته له و

والتحقيق ان المراد من العلم في كونه تع عالما ان كان العلم بالمعنى الاعم ومن الادراك
في كونه مدركا الادراك بالمعنى الاخص فعالميته مساوله لمدركيته ويصار الى احد
قولي الاشعري لا الى مذهب ابي الحسين البصري وقد عرفت ما فيه وان كان المراد
من العلم بالمعنى الاخص انه فلا محالة يكون الادراك بالمعنى الاخص امرا زائدا عليه
فالحق سبحانه يكون مدركا للمحسوسات على الوجه الذي يدركها الحواس بذاته لا بآلة
اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذا النحو من الادراك يجب ان يكون بآلة ولا
يلزم تعدد القدماء لان الادراك كالعلم نفس الذات باعتبار فان قيل لا يخلو اما
ان يكون الادراك عين الذات او صفة قديمة او حادثة والاولان يقتضي قدم
المدرك لان الادراك نسبة واضافة يستلزم وجودها وجود المضافين والثالث
انه لاستلزامه اتصافه تع بالحوادث هف قلنا ان الادراك نفس الذات باعتبار
ولا يلزم قدم المدرك بل قدم صورته في اللوح المحفوظ او ان الادراك كالعلم قديم
وتعلقه حادث السادسة من الثبوتية في انه تع قديم اي غير مسبوق بالعدم السابق
ولما كان القدم قد يطلق على الموجود في الازمنة المتطاولة من الماضي ومنه البناء
القديم والعرجون القديم عقبه بقوله ازلي اي غير منقطع الوجود في الماضي ليكون
كاشفا للقدم دافعا للتوهم ان المراد من القدم هو القديم بالذات لا بالزمان وان كان القديم

بالذات

بالزمان
بالذات قديما من غير عكس كما مر باق اي مستمر الوجود في الزمان الثاني ولما
كان الاستمرار في الزمان الثاني موهما لجواز الانقطاع في المستقبل عقبه بقوله
ابدي اي غير منقطع الوجود في المستقبل دفعا لذلك الوهم ولان البقاء صفة
زائدة والكراهية في النهي وان كان امرا وراء ذلك فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه
على انه لا يعقل ثبوت امر ليس بامر ولا نهي ولا خبر سوى العلم كما هو مذهب عبد
الله ابن سعيد والتصديق موقوف على التصور وتوضيحه ان الصادر من المتكلم
ان كان خبرا فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت
النسبة او انتفائها بين المحكوم والمحكوم عليه والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها
في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي
فهناك شيئان احدهما شيئان احدهما اللفظ والثاني الارادة او الكراهة قائمة
بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة كلاما حقيقيا
بالاتفاق فتعين اللفظ وجوابهم بان الامر غير الارادة لا يجديهم نفعا لما مر من ان الا
ارادة مخصوصة على انه غير معقول يستلزم المفاسد كعدم التكوين لمن انكر كلامية
ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم
التحدي بالكلام الحقيقي وعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك من

الاحكام الدينية وان فسروه بالمعنى الموجود القائم بالذات الزائد عليها المتناول
لجميع اللفظ والمعنى الحاصل فى النفس دفعه كما يحصل كتابه فى شمع من طابع عليه وهو
المكتوب فى المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ فى الصدور وهو غير الكتابه والقرائه
والحفظ الحادثه فيكون التلفظ حادثا والملفوظ قديما فهو باطل لما سياتى من نفى المعانى
الزائده والاحوال عنه ومع هذا غير معقول وما ذاك الا مثل ان يتصور حركة
مجتمعة الاجزاء فى الوجود من غير تقدم لبعض اجزائها على بعض الثامنه من الثبوتية
فى انه صادق مالص اى كلما اخبر عنه فالواقع مطابق له و... لزم ان يكون فالواقع
يطابقه فهو حق وصدق والمخبر صادق هو ايضا مطابق للواقع ضروره تحقق
المطابقة بين المتطابقين لان الكذب اى مخالفة الواقع لكلامه تع قبيح مالص والله تع
منزه عنه اى لا يفعل القبيح لاستحالة النقص عليه تع فان فعل القبيح نقص ويستحيل
عليه تع وفيه اشارة الى ان ما تمسك به الاشاعرة على كونه صادق بان الكذب صفة
نقص وهو على الله تع لا يثبت الا بالاعتراف بالقبح العقلى لانه كونه نقصا لا يمكن ان
يعلم بالنقل لاستلزامه الدور لان كون الكذب نقصا على هذا انما يعلم بصدق المنقول
عنه وهو متوقف على نفى الكذب عنه وهو موقوف على انه صفه نقص لا يجوز
على الخبير الموثوق به صرح به المص فى شرح النظم وفيه تامل لان الحسن والقبح بمعنى

صفة

صفة الكمال وصفة النقصان وبمعنى ملائمه الغرض ومنافريه عقلى ولا نزاع فيه
بل انما النزاع فيهما بمعنى متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الاجل ومتعلق الذم
فى العاجل والعقاب فى الآجل فيجوز ان يعلم كون الكذب نقصا بالعقل من غير
اعتراف بالحسن والقبح المتنازع فيها والقول بان الكذب قد يتصف بالحسن عند اشتماله
على تخلص الانبياء والصالحين من المهالك مجاب بان حسنه عارض له للمصلحة بعيدا
الى العباد وهو لا ينافى ولا يرفع قبحه الذاتى معيدا الى الله سبحانه والمعتزله فى كونه صادق
وجهان آخران الاول ان جواز الكذب فى كلامه تع رافع للوثوق فى اخباره تع بالثواب
والعقاب وغيرهما وهو مناف للمصلحه الكليه والاصلح واجب عليه فلا يجوز اخلاله
به والثانى ان النبى عليه السلام اخبر بكونه صادقا فيجب المصير اليه ولا يلزم الدور
لان تصديق الله تع لا يجب ان يكون بكلامه بل بخلق المعجز المقارن للتحدى الفصل الثالث
من الفصول المذكورة فى صفاته السلبية اى فى الصفات التى يجب الاعتقاد بنفيها
عنه تع وهى صفات الجلال كما ان الثبوتية الكمال والاكرام وانما سميت بها لان الجلال
لغة العظمة اى مجاوزة القدر عن حدود العقول حتى لا يتصور الاحاطه بكنهه و
تلك المجاوزه له مبنيه على قدسه وتنزهه عن الشوائب الامكانية وسلب تلك الشوائب
عنه كما لا يخفى والجمال لغة حسن الافعال وكمال الاوصاف والاكرام افاضة انواع النعم

والشرف والفضائل وهى انما يظهر من قدرته وعلمه وارادته الى غير من الثبوتية
وهى اى ما يجب الاعتقاد بها من السلبية سبع والا فصفاته السلبية كثيرة فان كل موجود
يسلب عنه امور كثيرة اولى من السلبية انه تع ليس بمركب لا فى الاعيان ولا فى الاذهان
لان التقدم على الكل طبعا بحسب الخارج والذهن خاصة مساوية للجزء والمتاخر بالطبع مفتقر
فى الوجود الى المتقدم كذلك واليه اشار بقوله لكان مفتقرا الى اجزائه المتغايرة للكل و
المفتقر الى الغير ممكن وقد ثبت انه تع واجب الوجود فان قيل ان اريد بالمقدم التقدم
فى الوجودين جميعا على ما هو ظ عبارة القوم فبط لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل
لا يتقدم فى الوجود الخارجى ولا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود
الذهنى والخارجى فلا يكون هذه الخاصة مساوية للجزء وصدقها على الفاعل فان
الفاعل الخارجى مقدم ما على المعلول الخارجى والفاعل الذهنى على المعلول الذهنى اقول
اعلم ان الحيوان لا بشرط شئ جنس للانسان والفرس لا جزء لهما بالحقيقة بل كل منهما جزئى
له بالحقيقة وبشرط لا شئ اى اذا اخذ من حيث انه قد اخذ من حيث انه قد انضم اليه امر
خارج عنه فحصل منهما امر ثالث جزء لكل منهما ومقدم عليه فى الوجودين جميعا لا جنس
محمول عليه وهكذا فى الناطق فظهر ان ما هو جنس او فصل لا يكون جزء او ما هو جزء لا
يكون جنسا او فصلا فانحسم الجنس مادة الشبهة باختيار الشق الاول من الترديد ويمكن

ان يستدل

ان يستدل على نفى التركيب عنه بانه لو كان مركبا لكان مركبا اما من الاجزاء الخارجية واما
من الاجزاء العقلية والاول بط ضرورة تقدم الجزء الخارجى على الكل وافتقار الكل اليه و
الثانى كذلك وذلك لان الواجب لا جنس له اذ لو كان له جنس لكان ذلك الجنس اما واجبا
فلا حاجة الى وجود فصل للتركيب عنها واما ممكنا متقوم الواجب بالممكن هف وهكذا فى الفصل
لا يقال قد علم بالمغايرة بين الجنس والجزء المفروض فلا يمكن يلزم من كون الجنس ممكنا تقوم
الواجب بالممكن لانا نقول انما المغايرة بينهما بالاعتبار وبه لا ينقلب الواجب ممكنا وبالعكس
بخلاف التقدم والاتحاد فان الحيوان الماخوذ لا بشرط شئ فلا يكون متقدما على المجموع فى ^{يصير متحدا بالناطق لا بشرط شئ}
الخارج والماخوذ بشرط لا شئ بالمعنى المصطلح يكون جزء مقدما على المجموع الثانية من السلبية
انه تع ليس بجسم ولا عرض اعلم ان الجسم عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق وعند
الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وعند الفلاسفة يقال على الطبيعى و
التعليمى كما يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وهو مقدار الجسم الطبيعى وعارض له
والسطح نهايته والخط نهاية السطح والنقطة نهاية الخط واما العرض فعند المعتزلة ما لو وجد
لقام بالمتحيز وعند الاشاعرة موجود قائم بالمتحيز وعند الفلاسفة ماهية اذا وجدت كانت فى
موضوع اى محل يستغنى الحال فى وجوده اليه واقسامه عند المتكلمين ما يختص كالحيوة و
العلم والقدرة والادراكات وما لا يختص به كالمحسوسات بالحواس الخمس وما يسمى بالاكوان

والحوادث عندهم وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعند الفلاسفة تسعه هى
الكم بتقسيمه من المتصل والمنفصل والكيف باقسامه من المحسوسة والاستعدادية والنفسانية
والمختصه بالكميات والاضافه الحقيقيه لا المشهوريه والاين ومتى والوضع والملك ويسمى الجدة
والفعل والانفعال واستدل المص على نفى الجسمية والعرضية عنه تع اولا بقوله والا لافتقر
الى المكان اى لو كان البارى سبحانه جسما او عرضا لافتقر الى المكان سواء كان المكان هو السطح
المقعر الحاوى المماس للسطح المحدث من المحوى كما هو مذهب ارسطو او البعد الموهوم المساوى
للبعد الذى فى الجسم ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه ما لكلية يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم
كما هو مذهب المتكلمين او البعد الموجود المجرد المفارق الذى يحل فيه الاجسام وتلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به كما هو مذهب افلاطون وعليه المحقق
الطوسى واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمه فلان كل جسم اذا خلى وطباعه لكان له
مكان طبيعى يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فيكون ممكنا والعرض مفتقر الى المحل
هو الجسم على ان يكون العالم منحصرا فى الاجسام والمفتقر الى المفتقر والشئ مفتقر الى
ذالك الشئ فهو ايضا متمكن واما بطلان اللازم فلان كل متمكن لا محاله يكون مفتقرا
الى المكان وكل مفتقر ممكن فيكون الواجب ممكنا هف على انه يلزم وجوب الممكن ايضا لان
المكان يستغنى فى وجوده عن الواجب لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب واجب لان

كل

كل ممكن مفتقر الى الواجب وثانيا بقوله ولامتنع انفكاكه عن الحوادث اى لو كان
البارى جسما فيمتنع ان ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث حادث
فيكون حادثة وهو مح وقد عرفت انه قديم اما الصغرى فلان كل جسم لا ينفك
عن الحركه والسكون او عنهما وعن الاجتماع والافتراق اثم وهما مع لخنها حادثة
واما الكبرى وظ ولو كان عرضا فيمتنع ان ينفك عن الجسم والجسم يمتنع ان ينفك
من الحوادث وما يمتنع ان ينفك عما يمتنع ان ينفك انفكاكه عن الحوادث فهو حادث و
اعلم ان الكرامية ذهبوا الى ان الله تع جسم بمعنى انه موجود وقيل بمعنى انه قائم
بنفسه فلا نزاع معهم الا فى التسمية المتوقفة على اذن الشارع وذهب بعض
الجهال انه جسم حقيقة فمنهم من قال انه مركب من لحم ودم وهو مذهب مقاتل
ابن سليمان واضرابه ومنهم من قال انه تع نور يتلالا كالسبيكة البيضاء طوله سبعه اشبار بشبر
نفسه ومنهم من قال انه صورة انسان اما على صورة شاب امرد جعد قطط او
على صورة شيخ اشمط الراس واللحية بالشين المعجمة من الشمط وهو بياض الشعر يخالطه
سواده تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان المص لما فرغ من نفى الجسمية و
العرضية عنه تع شرع فى لواحق الجسمية وبدا بقوله ولا يجوز ان يكون فى محل اى
نفى الحلول عنه سواء كان الحلول سريانيا كحلول السواد فى الجسم او غير سريانى كحلول

الوحدة فى الجسم وسوآء كان الحال محتاجا فى الوجود الى المحل كالعرض او محتاجا
فى التعين والتشخص اليه كالصورة الجسمية الحالة فى الهيولى على رأى الفلاسفة
واستدل عليه بقوله والا لا افتقر اليه اى الى المحل اما مثل حلول الاعراض
سريانيا كان او غيره فظ بطلانه واما مثل حلول الصورة الجسمية فلان افتقاره
تع فى التشخص والتعين الى المحل يؤدى الى افتقاره فى الوجود اليه وذالك لان
تعيينه كسائر صفاته عين ذاته فافتقاره فيها الى الغير يؤدى الى افتقاره فى الوجود الى
الغير تعالى الله عن ذالك ونقل عن بعض الصوفية انه تع يحل فى العارفين وعن النصارى
انه تع حل فى عيسى عليه السلم ولا يخفى فساد المذهبين على ما هو المتبادر من مقالاتهم
ولو ارادوا بالحلول معنى آخر فموقوف على تصوره حتى يتكلم عليه ثم التفت الى نفى الجهة
التى من لواحق الجسمية عنه تع بقوله ولا فى جهة والجهة طرف الامتداد الحاصل فى
ماخذ الاشارة الحسية فانه بالنسبة الى الامتداد نهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة
الحسية جهة والمشهور انها ست لان الامتدادات المارة على نقطة اذا تقاطعت
على قوآئم لا يتجاوز عن ثلثة ولكل امتداد طرفان فكانت الجهات ستا ويسمى طرفى
الامتداد المار بالراس والقدم فوقا وتحتا وهما جهتان طبيعيتان غير متغيرتين
وطرفا الامتداد المار بالضلعين يمينا وشمالا وطرفا الامتداد المار بالظهر والصدر

خلفا

خلفا وقداما هذا مبنى على اعتبار تقاطع الامتدادات على قوآئم واما قطعا عن هذا الاعتبار
كانت الجهات غير متناهية والا لا افتقر اليها اى لو كان البارى تع فى جهة لافتقر اليها
فيكون ممكنا اما الملازمة فلان حصوله فى جهة من الجهات ان لم يكن ممكنا فلا يحصل فيها
وان امكن فقد وجب حصوله فيها واذا وجب فقد افتقر اليها واما بطلان اللازم فظ واعلم
ان نفى الجهة عنه يستلزم نفى المكان عنه ولذا اقتصر المص هٰهنا على نفى الجهة وذالك للتلازم
بينهما فان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه فالجهة لازم للمكان الثانى للمتحرك وخالفها
المشبهة فى هذه المسئلة وقالوا قاطبة انه فى جهة الفوق فالكرامية وقالوا ان الله كسائر
الاجسام فى الجهة حتى قالوا انه مماس للصفحة العليا من العرش وجوزوا عليه الحركة و
الانتقال وتبدل الجهات واليه ذهب اليهود لعنهم الله حتى انهم قالوا العرش يئط من
تحته اطيط الرحل تحت الراكب الثقيل وقالوا انه تع يفضل على العرش من كل جهة اصابع و
زاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمى ان المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة و
منهم من قال هو محاد للعرش غير مماس له فقيل وهم العابدية من الكرامية بعد متناه
وقيل غير متناه وهم الهيصمية من الكرامية ومنهم من قال ان كونه فى الجهة ليس ككون
الاجسام فيها ولا نزاع معهم الا فى الاذن الشرعى وادلة هؤلاء سخيفة لا نطول الكلام
ثم التفت الى نفى اللذة والالم المراجيين عنه بقوله ولا يجوز عليه اللذة والالم وتصورهما

وتصورهما بديهيان كسائر الوجدانيات وقد يعرفان لتعيين مفهومهما بان اللذة
ادراك الملائم من حيث هو منافر والملائم هو الكمال الخاص بالشئ كالتكيف بالحلاوة
للذائقة واستدل عليه بقوله لامتناع المزاج عليه فان المزاج كيفية متشابهة حادثة
من تفاعل كيفيات متضادة موجودة فى عناصر متصغر الاجزاء متماسة بعضها مع
بعض فلا يمكن ان يحصل الا للمركب من الاجسام البسيطة او المركبة وهو منعال عن
الجسمية والتركيب هذا حال الالم واللذة المزاجيين واما الالم العقلى وان كان ممتنعا عليه
لان الواجب منزه عن ان يكون شئ منافرا له لان الشئ لا يكون منافر المبدء به الا انه
لم يلتفت اليه لانه ليس من لواحق الجسمية واعلم ان اللذة العقلية وان كانت حاصلة
له على الوجه الكامل لانها عبارة عن ادراك الكمال ويسمى الابتهاج ومن البين ان لا كمال فى
الوجود الا وهو راجع اليه فهو اجل مبتهج بذاته الا ان اطلاق المتلذ عليه متوقف على
اذن الشرع ولا اذن فيه فلا يطلق عليه وقد عرفت ما فيه ثم التفت الى نفى اتحاده
بغيره من الاجسام خلافا للنصارى والصوفية بقوله ولا يتحد بغيره اى من الاجسام
فان العالم اى ما سوى الله منحصر فى الاجسام واستدل عليه بقوله لامتناع الاتحاد
مطلقا فان نفى العام يستلزم نفى الخاص وانما امتنع الاتحاد مطلقا لان الاتحاد الحقيقى
عبارة عن كون الشئ الموجود شيئا آخر وهو ممتنع قطعا فانهما ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

وان عدما ووجد شئ ثالث فكذالك فانه عدم انعدام الشيئين ووجوده لا اتحادهما او
ان عدم احدهما فكذالك لانه بقاء لاحدهما وانعدام الآخر فلا اتحاد واما الاتحاد المجازى
بمعنى الكون والفساد او التركيب الحقيقى وان لم يكن محالا مطلقا الا انه فى حقه تع محال
مطلقا الا انه فى حقه تع محال ايضا لان الاول مستلزم لانقلاب الحقيقة كانقلاب الماء هواء
والواجب لا يمكن ان ينقلب فانه لو انقلب الى ذات اخرى فلا يخ اما ان يكون تلك
الذات مقتضية لوجوب الوجود ام لا وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد تعدد الواجب وهما محالان وعلى الثانى يلزم انقلاب الواجب
ممكنا وهو مح وخالفنا فى هذه المسئلة فرق منها الصوفية فقالوا ان الله تع يتحد بالعارف
ويحل فيه عند وصول العارف غاية مراتبه فان العارف ح يصير موجودا بوجود الله
ولعل كلامهم رمز الى انفراده سبحانه ومحمول على التاويل كما صرح به من اصحابنا
الشيخ المحقق الاحساوى المعروف بابن الجمهور فى كتابه المسمى مجمع الجمع من ان مرادهم
بالاتحاد ان النفس اذا اتصلت ببعض الانوار المجردة فى بعض الخلسات والاطلاع
عن البدن ولعوه ما يلحقها من الابتهاجات العقلية والالتذاذات الروحانية و
شدة للاشراقات النورية غابت عن ذاتها وعن الادراك بذاتها ويستولى عليها
سلطان الانوار المجردة العقلية فتنفرح عن ذاتها واذا فضل السالك الى هذا المقام

بلاشئ نوره الاضعف فى النور الاشد والاقوى وشكر بلذة الانوار القاهرة و
صارت تلك الانوار مظاهر تلك النفوس الناطقة المتصلة فلا يرى النفس التى
هذه حالها الا ينطق بلسان ذلك المظهر فهذا ما يعبرون عنه بالاتحاد وقال بعض
الحكماء ان النفس اذا ادركت شيئا فانما يدركها باتحادها بالعقل الفعال بحيث يصير النفس
مع حقيقة العقل الفعال متحدة ومنهم صاحب الساغوجى قال باتحاد العاقل والمعقول
والعقل وابطله ابن سينا فى النفس الشرسة فى ذات التارك والمجردات من غير
اتحاد ولعل مرادهم بالاتحاد النفس بالصور المعقولة ان النفس عند ادراكها الصور
المعقولة كانها تغيب عن ذاتها ولا تدرك غير تلك الصورة المعقولة فلا استغراقها بها و
ولطافة المدرك والمدرك وقوة اتصالهما يعبرون عنه باتحاد العاقل والمعقول ومن
اتحادها بالعقل الفعال ان النفس لا تتمكن من الادراكات الا باشراق نور العقل الفعال
على تلك الصور فتصير بذلك مجردة عن المادة فالنفس بذلك الاشراق تصير مستعدة لادراكها
ولشدة اشراق نور العقل الفعال ولمعانه على النفس ما تمحق نورها فى نور العقل الفعال
واستيلائه عليها يضمحل وتظن انها متحدة بالعقل الفعال ولذا يعبرون عن هذا الاتصال
بالاتحاد ومنهم النصارى فقالوا باتحاد عيسى عليه السلم بالبارى سبحانه ولهم فى كيفية الاتحاد
والتجسد كلام فمنهم من قال مازجت الكلمة اى اقنوم العلم جسد المسيح ممازجة اللبن الماء

ومنهم من قال اشرق اقنوم على جسد عيسى عليه السلم اشراق النور على الجسم المستوى ومنهم
من قال انطبع فيه انطباع النقش على الشمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى
ومنهم من قال تدرع اللاهوت بالناسوت اى اتحد ذات الله سبحانه بجسد عيسى عليه السلم
وبالجملة اثبتوا لله سبحانه اقانيم ثلثة وقالوا البارى سبحانه جوهر واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية
وهى اقنوم الاب اى صفة الوجود واقنوم الابن اى صفة العلم مع ما تجسد به وهو عيسى عليه
السلم واقنوم روح القدس اى صفة الحيوة وما تجسد عندهم من الاقانيم الا اقنوم العلم و
اما سائر الاقانيم فلا تتحد ولا تتدرع وبما ذكرناه من الدليل ظهر بطلان مقالاتهم مع ان قوله
تع لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة الآية قضى هذا الوطر على اتم وجه وابلغ بيان
الثالثة من السلبية انه تع ليس محلا للحوادث اعلم ان المحل عند المتكلمين ملازم للمتحيز
وعند الحكماء اعم منه ومن الموضوع لتجويزهم حلول العرض فى العرض كالسرعة فى الحركة و
ثبوت الاعراض للمجردات وكون المادة محلا للصورة الجسمية من غير افتقار الصورة اليها
فى الوجود واذا عرفت هذا فاعلم ان الواجب يستحيل ان يكون محلا لغيره سواء كان ذلك
الغير قديما او حادثا والدليل عليه على راى المتكلمين ان كل ما هو محل لغيره فهو متحيز ولا شئ
من الواجب بمتحيز ينتج لا شئ من المحل للغير بواجب فينعكس الى لا شئ من الواجب بمحل لغيره و
على راى الحكماء انه لو كان الواجب محلا لغيره لكان قابلا وفاعلا اذ ذلك الغير من معلولاته

قطعا فيجتمع فيه الفاعلية والقابلية والواجب الواحد الحقيقي يستحيل ان يجتمع فيه نسبتان
متغايرتان بالوجوب والامكان وانما اقتصر المص هنا على نفي محلية الحوادث عنه لما سيجئ
من ان القدم يمتنع ان يتعدد ثم اللام في الحوادث يحتمل ان يكون للعهد اي الحوادث المعهودة
في الاصطلاح من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وظاهر ان كونه محلا للحوادث
مستحيل لانها من لوازم الجسمية وان يكون للجنس فيكون المعنى ليس محلا للصفات الحادثة
الموجودة المتقررة في ذاته وبعض الصفات السلبية كتجدد عدم الجسمية والعرضية اذ لا خلاف
في جواز اتصافه بالاضافات المحضة الحادثة مطلقا وبعض السلوب كما يقال انه مع الحوادث
موجود بعد ان لم يكن وينعدم هذه المعية عند انعدام الحوادث فيتجدد له صفة سلبية بعد
بعد ان لم يكن واستدل عليه بقوله لامتناع الانفعال عن غيره وتقريره انه لو كان شئ من صفاته
حادثا لكان منفعلا عن الغير والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الانتقال عبارة
عن قبول الاثر المغير والشئ ما لم يكن قابلا لوصف حادث لم يحدث ذلك الوصف فيه
ضرورة توقف الاتصاف بالفعل على ما سبق الامكان واما بطلان التالي فلان
كل قابل يتغير بحصول الغير فيه اذ لا معنى للتغير الا الانتقال من حال الى حال والتغير
في حقه تع محال لان المقتضي له ان كان ذاته لزم دوامه ازلا وابدا وان كان غيره لزم
افتقاره في وصفه الى ذلك الغير وهو مناف لوجوب الوجود واعترض عليه بانه ان

ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد
به الانتقال في الواجبية فالصغرى مم لجواز ان يكون الحادث معلولا لذاته ايجابا او
اختيارا بان ذاته يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد بحيث يكون ابتداء كل منها مشروطا
بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عند الفلاسفة اقول قد عرفت فيما سبق ان وجود
بالاضافي مم والتحقيق ان ذلك الحادث الذي متصف به ذاته تع لا يخلو اما ان يكون دائم
كامنه في ايجاده اولا وعلى الاول يلزم تقدم الحادث وهو بديهي البطلان ولذا لم يلتفت المص
الى ابطاله وعلى الثاني يلزم انفعاله من الغير وافتقاره في صفته الى الغير وثانيا بقوله
وامتناع النقص عليه وتقريره انه لو كان شئ صفاته حادثا لكان ذاته ناقصة والتالي بط
فالمقدم مثله بيان الملازمة على ان يكون ذلك الحادث صفة نقص ط وعلى ان يكون
صفة كمال فيلزم خلو ذاته عن الكمال قبل حدوث ذلك الحادث والخلو من الكمال نقص
من الخطابيات فلا يدخل لها في العلميات لانا نقول انهما من المسلمات العامة عند الجمهور
مسلمان ان يقوما مقام المقدمات البرهانية فان قيل لا نسلم ان الخلو من الكمال نقص
وانما يكون كذلك لو لم يكن الخال متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث كمال آخر على
قياس حركات الافلاك عند الحكماء قلنا مدار الكلام في امتناع وجودها لا يتناهى ثم اعلم ان
المخالف في هذه المسئلة هو الكرامية والمجوس فقالت الكرامية انه تع متصف بالحوادث

لانتقال الكمال والنقصان مم

الضرورية فى اتحاد الخلق والمجوس انه يجوز ان يتصف بالكمالات الحادثة ثم اختلف
الكرامية فى هذا الحادث فمنهم من قال هو الارادة منهم ومن قال هو قوله كن فخلف
الارادة والقول بقدرته القديمة فقط وخلق الباقى من المخلوقات بالارادة ومنهم
من زاد على ذالك حادثين آخرين وهو السمع والبصر ويعبرون عن المخلوق القائم
بذاته بالحادث وعن الخارج عن ذاته بالمحدث امتيازا بينهما واتفقوا على ان قيام
الحادث بذاته لا يوجب له تجدد اسم بل اسماؤه كلها ازلية حتى الرازق والخالق واستدلوا
على اتصافه بالحوادث اولا بان البارى تع متكلم بقوله كن وهو موقوف على وجود المخاطب
لاستحالة الخطاب بالمعدوم وكذا مريد فلابد من مقارنة ارادته بوجود المراد وهو حادث
وكذا سميع وبصير والسمع والبصر موقوفان على وجود المسموع والمبصر وهما حادثان
وثانيا بان البارى سبحانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد وصار خالقا بعد ما لم يكن و
اجيب بان الكلام حادث عندنا ولو كان قديما انه فلا يتوقف على وجود المخاطب بالفعل
بل يكفى فيه المخاطب المقدر وباقى الصفات قديمة وتعلقاتها حادثة ولا استحالة فيه
الرابعة من السلبية انه يستحيل عليه الروية بحاسة البصر سواء كان الابصار بواسطة
خط شعاعى او كثرة او بواسطة انطباع المبصر فى الزاوية الجليدية او بواسطة تكيف
المتنف الواقع بين البصر والمبصر بكيفية شعاع البصر واما الروية بمعنى الانكشاف العلمى فلا

نزاع

فلا نزاع فيه فى جوازها بل فى وقوعها فى الآخرة وانما امتنع الروية بالمعنى الاول لان
كل مرئى فهو فى جهة لانه اى المرئى اما فى مقابل الرائى كسائر الاجسام المرئية او فى
حكم المقابل كالصورة والاعراض المنطبعة فى المرآة ونحوها وذالك لان المقابلة من شرائط
الرويه بالعلم الحاصله من التجربة ومقابلة المرئى يستدعى كونه جسما او جسمانيا كما مر
وكون الواجب سبحانه جسما او جسمانيا وهو تع فى حقه كما مر مستحيل ان يكون مرئيا بحاسة
البصر واعلم انه لاخلاف للاشاعرة فى استحالة الروية عليه تع فى الجهة بشرط المقابلة انما
الخلاف منها للكرامية والمشبهة القائلين بالتجسيم فى شانه تع بل الاشعرى منع اشتراط الروية
بالمقابلة ولاسيما فى حق الغائب فجوز اروية الاعمى من الصيني قالوا اذا عرفنا الشمس
مثلا بحد او رسم حصل لنا نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين حصل لنا نوعا
آخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل لنا نوعا آخر من المعرفة فوق
الاولين سميتها بالروية وهذا النوع من المعرفة لا يتعلق تع فى الدنيا الا بما هو فى جهة
ومكان واما فى الآخرة فيصح ان تقع بدون الجهة والمكان ويتعلق فى الآخرة بذات الله تع
منزها عن الجهة والمكان فيصار الى ان الحالة التى يعبر عنها بالادراك البصرى باحد الوجوه
يجوز حصولها فى حق الله تع يوم القيمة بدون هذه الوجوه اقول هذا النوع من الادراك
الذى يسمونه روية ان كان علما تاما فلا نزاع لنا فيه وان كان احساسا مع لان الاحساس

كيف كان لابد له من ارتسام صورة المحسوس فى الآلة والمجرد لايمكن ان يرتسم فى القوة
الجسمانية لان ارتسامه فى الجسمانى اما ان يكون فى شئ منقسم منه او فى شئ غير منقسم
منه والاول يستدعى انقسام المجرد ضرورة انقسام حال السريانى الى انقسام محله والثانى
يستدعى انقسام النقطة هف وان كان امرا تاثير الاحساس الآلى بل الاحساس بغير
آلة كادراك الحق سبحانه المحسوسات على رايه فهو فى حقنا مما لا يهتدى به المحقق العقل والنقل
ولو جاز مثله فى حقنا فلا يدخل للبصر فيه فلا رؤية بالآلة وانما الكلام فيه على ان المدرك
ان لم يكن مكتنفا بالعوارض الجسمانية فادراكه علم وان اكتنف فادراكه بالآلة احساس
وبغير الآلة اما ادراك مغائر للاحساس والعلم مستحيل فى حقنا وجائز كما فى حق الله تعالى
على رايه واما نقل العلم لا يقال لم لا يجوز ان يعطى الله فى القمة الناخيرة قوة اخرى يراه بها
بدون المقابلة لانا نقول وان امكن هذا العموم قدرته الا ان لوقوعه لابد من مستند عقلى
او نقلى ولا مستند على انه خارج من محل النزاع انما النزاع فى ادراك الباصرة بالقوة المشهورة
المودعة فيها ولقوله تعالى لن ترانى والنافية للتابيد هذا دليل نقلى على استحالة الروية
عليه تع وتقريره ان موسى عليه السلم مع رتبه الخطاب دعلو الجناب لما سال الروية اجاب
الله سبحانه عن سؤاله بما يدل على نفى الروية مؤبدا واذا لم يره ابدا فلم يرغيره بالطريق
الاولى وفيه انه لم لا يجوز ان يراه نبى اعظم من موسى عليه السلم كمحمد صلى الله عليه وآله
على ان يكون

على ان يكون لن لتاكيد النفى فى المستقبل لا للتابيد كما صرح به فى الرضى والمغنى و
القاموس وغير ذلك من كتب النحو واللغة واجيب عنه بان سوال موسى عليه السلم
انما يكون تحصيلا للدليل النقلى المطابق على استحالة الروية ليطابق العقل والنقل كما
سياتى فبذلك يحصل الالزام لعموم امته فى هذه المسئلة فلا مجال لجوازها على من هو
افضل منه وبان الآية دالة على نفى رويته تع فى المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها ووقوعها
فى وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص على ان نفيها على الاطلاق ينصرف الى
عموم الاوقات فى المستقبل فيودى الى تابيد النفى بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية عند
من ينكر الماسد فيها ومن البدايع ان الاشاعرة استدلوا بهذه الآية على جواز رويته من
وجهين الاول رويته لو كان ممتنعا لما سال الروية موسى عليه السلم مع نباهة شانه وجلالة
مكانه فى العلم والثانى انه تع علق رويته على استقرار الجبل فى الزمان المستقبل وهو امر
ممكن فالمعلق عليه كذلك واجيب عن الاول بجواز عدم العلم له بهذه المسئلة وكيف لا و
قد قصر علمه عما دون ذلك كما فى قصة صحبته مع الخضر سلمنا لكنه انما سال الروية تحصيلا
للدليل السمعى للشفقة على الامة كيلا يقعوا فى هذه المسئلة وعن الثانى بان تعليقها انما يكون
على استقرار الجبل عند كونه متحركا لا على استقراره مطلقا ومن الممتنع استقرار المتحرك حال
الحركة فكذا لك المعلق عليه والحق ان الاستدلال بهذه الآية لنا اقناعى مفيد لذوى الانصاف

وانهم محض العصبية والاعتساف فان السياقة دالة على ان المراد من التعليق ههنا
قطع الطماعة القطع بالياس من رؤيته لا على جواز الروية كما لا يخفى على من له
ادنى عرفان باساليب الكلام وعندى ان المعتمد من المنقول فى هذا الباب قوله لا
يدركه الابصار وهو يدرك الابصار اذ معنى الاية لا شئ من الابصار يدركه كما
صرح به نجم المحققين فى الرضى وهو نص على هذا فى نفى الادراك البصرى عنه وتوضيحه
ان الجمع المعرف باللام فى الموجب بمعنى الكل وفى المنفى بمعنى النكرة المنفية على ان يكون
اللام للجنس ونفى الجنس يستلزم النفى عن جميع الافراد كما تقرر فيكون بمعنى الكل الافرادى
فى المنفى والمجموعى فى الموجب والقول بان حمل اللام على الجنس يصار الى المهملة وهى فى قوة
الجزئية مجاب بان القضية مع لام الجنس ان كانت المفاد منها حقيقة المدخول من حيث
هى هى فالقضية فى قوة الجزئية ومحتملة للكلية والتعيين فى كليتها وجزئيتها على انتهاض
القرينة واما ان كانت المفاد منها الفرد المنتشر كما هو المقرر عند اصحاب العربية التى
نزلت القرآن على لغتهم فالموجبة فى قوة الجزئية والسالبة فى القوة الكلية ضرورة دلالة
النكرة فى سياق النفى على العموم فان قيل ان الجمع المعرف باللام حقيقة فى الاستغراق
والعهد مجاز فى الجنس فلا مساغ للتجوز الا عند تعذر الحقيقة اقول بعد التسليم قيام
الدليل العقلى وكذا السياقة قرينتان صارفتان عن حملها عن حملها على الحقيقة و

مع

مع حملها على الحقيقة لكانت القضية فى قوة رفع الايجاب الكلى وهو مستلزم للسلب
الجزئى قطعا مع احتمال الكلية وعند قيام القرينة الصارفة عن الجزئية نص فى الكلية
والقرينة العقلية ثمة مع السياقة فان مقام الخطابة يقتضى صرف النفى المطلق عن الفرد
الكامل منه وهو نفى الجنس لا نفى الاستغراق فيكون مدلول الكلام عموم السلب
لا سلب العموم لا يقال ولكن عموم السلب فى جميع الاوقات ممنوع لجواز حمل عموم السلب
على عمومه فى الدنيا سلمنا لكنه لا نم ان ادراك البصر هو الروية مطلقا او لازم لها بل
اخص منها وهو الروية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى لان الادراك حقيقة فى النيل
والوصول ولهذا يصح ان يقال رايت زيدا وما ادركه بصرى ولا يصح ان يقال ادركه بصرى
وما رايته فلا يلزم من نفيه نفى الاعم لانا نقول اطلاق النفى فى مقام الخطابة يقتضى حمله
على الفرد الكامل الذى هو عموم السلب فى عموم الاوقات على ان الروية بغير البصر انما
يكون علما وقوله رايت زيدا وما ادركه بصرى بمعنى علمته على التجوز ولا نزاع فى جواز
اطلاق الروية عليه مع تجردها عن العلم بل هو شائع كما فى قوله عليه السلم سترون ربكم يوم
القيمة كما ترون القمر ليلة البدر ولا يخفى ان فى الحديث دلالة على ان رؤيته يوم القيمة
لا يكون روية بالبصر اذ لا بد من المغايرة بين المشبه والمشبه به وكون الوجه اقوى فى
المشبه به والتحقيق ان الروية المغايرة لادراك البصر لا يخلو اما ان يكون احساسا او علما

اوامرا او رآيهما ولا يجوز ان يكون احساسا لانه اذا لم يكن ادراكا بصريا فلا يكون ادراكا

سمعيا او غيره من الحسيات فتعين ان يكون علما اوامرا او رآيهما فلا بد من تصويره حتى يتكلم

عليه الخامسة من السلبية نفي الشريك عنه وهو مستلزم لاثبات وحدته للسمع

للآيات الدالة على وحدته كقوله تع الله لا آله الا هو وقوله تع ومن يشرك بالله فقد افترى

وقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به وللاحاديث الصحيحة المتواترة المعروفة وللتمانع فيفسد

نظام الوجود اى لبرهان التمانع المستلزم لانتفاء نظم الوجود كما نطق به قوله تع لو كان فيهما

آلهة الا الله لفسدتا وتقريره لو وجد الهان متصفان بصفات الالهيه واراد احدهما شيئا

كحركة جسم ما فللآخر اما ان يمكن ارادة ضده كسكونه او لا يمكن على ان يكون الضدان

متساويين في المصلحة وكلاهما محالان مستلزمان للفساد واذا ثبت بطلان اللازم و

هو المنفصلة الحقيقية لكذب جزئيها بطلان فثبت الملزوم وهو تعددا لالهية فثبت نقيضه

وهو وحدة الاله اما بطلان الجزء الاول من اللازم فلان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه

ع وفرض مخالفتهما يستلزم الح لان حصول المرادين مستلزم لاجتماع الضدين وهو ع

وعدم حصولهما مستلزم لعجز الواجبين وهو مستلزم لفساد النظام وذلك لان العاجزين

لا يقدران على ايجاد العالم على النظام المحكم بل عجزهما يفضي الى فساد النظام كما لا يخفى وكذا حصول

احد المرادين مستلزم لعجز احد الواجبين فيؤدي الى اختلال النظام لان ما يتعلق بذات العاجز

مرجحا

من هذا النظم لا يوجد محل بالنظم واما بطلان الجزء الثاني من اللازم فلان القادرين لو اتفقا

لكان لاحدهما ايجاد احد الضدين وللآخر ايجاد الضد الآخر فعند اجتماعهما انما يمتنع ارادة احد

الضدين لواحد منهما بسبب تعلق قدرة الآخر بالضد الآخر وهو مستلزم لعجز احد الواجبين

واعترض عليه اولا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه ح نظرا الى ذاته واما اذا اخذ مع

غيره فقد يلزم من فرض وقوعه ح فان الممكن الذي تعلق علم الله بعدمه يلزم من فرض وقوعه

ع هو انقلاب علمه جهلا وفيما نحن فيه لا يلزم من فرض تعلق وقوع ارادة الآخر بالضد الا

ع الامع اضدا ارادة الاول وثانيا بان عدم حصول المرادين لا يستلزم عجز احد الواجبين

لان العجز انما يتصور في المقدور والضدان لتعلق قدرة القادرين لهما خرجا عن ربقة المقدورية

والامكان ودخلا في حيطة الامتناع وكذا الكلام اخذ بعض مستتبعا لتعلق احد القدرتين بالضد

الآخر اقول وبالله التوفيق في لنا فللآخر اما ان يمكن ارادة ضده ام لا في قوة قولنا هل يمكن

تعلق ارادتيهما بالضدين على التوزيع ام لا ولا خلاف في ان فرض وقوع تعلق الارادتين ما لضدين

نظر الى ذات الوقوع قطعا عن الغير مستلزم للمحالات المذكورة والعجز متصور في الممتنع بالغير

الممكن بالذات لان العجز عند التحقيق عبارة عن عدم القدرة عما من شانه ان

يكون مقدورا لا يقال لم لا يجوز ان يمتنع المخالفة عليها في الارادتين والحكمة لجواز

ان يكون في الضدين مصلحتان يختار كل منها احد المصلحتين على ان امتناع المخالفة

بسبب الحكمة امتناع غيره لا ينافي امكانها المستلزم للمحال ولا استلزامه اى لاستلزام
الشريك لهم التركيب فى ذاته وهو ط وانما استلزم التركيب فى الواجب لاشتراك
الواجبين فى كونهما واجبى الوجود فلابد من مائز يمتاز به كل منهما من الآخر وهو التعين
ومن المقرر ان التعين لا يتكثر فى الطبيعة النوعية الا لعلل مغايرة لتلك الطبيعة فلابد من
شئ يقبل تاثير العلل ولا يكون الا المادة الجسمانية القابلة للتكثير فلو كان الواجب متعددا
كان كل منهما مركبا من الوجود المتاكد والمادة القابلة للتكثير فكان ممكنا هط لا يقال لو تم
دليلكم فلا يوجد الواجب الواحد ايضا اذ لو وجد لكان مشاركا لسائر الموجودات فى الوجود و
مخالفا لها فى التعين فيكون مركبا من الوجود المتاكد والتعين لانا نقول هذا انما يلزم لو كان كل من
وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا وكلاهما امران اعتباريان على ان وجود الواجب مغاير لوجود
سائر الموجودات عند التحقيق فانه موجود بوجود خاص هو عينه وما سواه من الموجودات
موجود بوجود زائد فلا اشتراك بينه وبين الموجودات الممكنة فى الوجود انما الاشتراك
فى الوجود المطلق الذى هو عرض عام منتزع من الوجودات الخاصة من الواجب والممكن
لا طبيعة نوعية قيل هب ان وجود المطلوب ليس طبيعة نوعية لكن وجود الواجب طبيعة
نوعية فالحاصل فى الخارج من مهيته اما مجرد الوجود المتاكد فيلزم مساواته لسائر افراده
الفرضية واما وجوده مع شئ آخر زائد عليه وتعينه فيكون مركبا من الوجود المتاكد و

اليقين الزائد واجيب بان وجود الواجب ليس طبيعة نوعية بل هو جزئى حقيقى والحاصل
منه فى الخارج مجرد الوجود المتاكد المتعين بالتعين الذى هو عين ذاته وانما كان جزئيا حقيقيا
اذ لو كان طبيعة نوعية منحصرة فى فرد فنافى للافراد منها لا يخ اما ان يكون ممتنعة لنفس تلك الطبيعة
فيمتنع انم هف واما للغير فيكون شريك البارى ممتنعا بالغير هف اقول لا ضير فى مساواة وجود
الواجب لسائر افراده الفرضية فى الوجود العقلى مع امتناع باقى افراده فى الخارج حتى يكون
مساويا لها فى الوجود الخارجى بل ذات الواجب لتنزهها عن شوائب المادة وكون تعينه معلولا
لذاته تقتضى ان لا تتعدد ولا يوجد فردا آخر منه فباقى افراد الواجب ممتنع بالذات بمعنى انه
يستحيل ثبوت الوجود لفرد آخر منه لذاته من غير اقتضاء اذ الممتنع لا ذات له حتى يقال انه
تقتضى شيئا فشريك البارى من افراد الواجب ممتنع لذاته فان ذاته عين ذات الواجب كما ان مهيته
زيد مهية عمرو يختلفان بحسب العوارض المادية والمشخصات فكذلك ذات الواجب طبيعة
لو امكن تعدده لكان ذات كل فرد من افراده من حيث هى هى عين ذات الآخر ومغايرة لها لتعين
الا ان ذاته كما تقتضى وجوده تقتضى عدم سائر الافراد الفرضية له فسائر افراده ممتنع بالذات لذاته فتدبر
فانه دقيق جدا ومن الحكماء من قرر برهان التوحيد بان واجب الوجود ما لم يتعين لم يوجد
فى الخارج وتعينه لا يخ ان يكون معلولا له فينحصر نوعه فى شخصه وهو المط لانه اما انما وجد الواجب
وجد ذالك الشخص فينحصر فى شخص واحد واما ان يكون ملزوما له او معروضا مفارقا او لازما له

او عارضا مفارقا وعلى التقادير يلزم ان يكون الواجب واجلا او معلولا للغير اما لو كان

اليقين ملزوما له ووجود الواجب لان ما للتعين فلزم كون الوجود معلولا للمهية او

لصفة من صفات المهية والتعين لانخ اما ان يكون مهية او صفة لمهية وهو ح لاستلزامه

تقدم الماهية بالوجود على الوجود ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا شئ يتقدم بالوجود

على الوجود وتوضيحه ان اللزوم لا يتحقق بين الشيئين الا اذا كان الملزوم او جزؤه علة لوجود

اللازم او معلولا مساويا له او لجزئه او كانا معلولين لعلة واحدة وعلى الاول يلزم انحصار النوع

في الشخص وعلى الثاني يلزم كونه معلولا واما لو كان اليقين معروضا مفارقا للواجب لكان يلزم

كون الواجب معلولا للغير بالطريق الاول لان العارض المفارق محتاج الى علة غير المعروض

واليه انه فيتضاعف الافتقار واما لو كان اليقين معلولا للغير لان ما لوجود الواجب لكان

يلزم كون الواجب واحدا معلولا للغير على قياس ما كان عارضا له واذا ثبت استحالة سائر

الاقسام تعين القسم الاول وهو يستلزم المط وههنا اعتراضات سخيفة يضيع ايراده اماثل ملاك

الكلام بايرادها السادسة نفي المعاني اي الصفات الزائدة التي اثبتها جمع كثير من السلف وقالوا

ان لله صفات ازلية من العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام والجلال والاكرام

والانعام والعظمة من غير تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل واثبتوا صفات اخرى كالوجه

واليد بدون التاويل ويسمونها صفات خبرية لورود الشرع بها وقد بلغ منهم بصفات

المريد

المحدثات ومن قدماء الاسلاميين من اولها على وجه يحتمل اللفظ كتاويل اليد بالقدرة و

النعمة وقد روي عن امير المومنين عليه السلم وعبد الله ابن عباس رض تاويل

الصفات المذكورة وعليه اهل الحق كافة ومنهم من يتوقف في التاويل من غير تعرض

الى التشبيه وهو المروي عن مالك ابن انس واحمد ابن الحنبل وسفيان الثوري وداود الاصفهاني

وعبد الله ابن سعيد الكلابي وابي العباس القلانسي والحارث اسد المحاسبي ومن بعدهم من السلف

الا انهم باشروا علم الكلام وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وصنف بعضهم ودرس بعضهم

حتى جرى بين ابي الحسن الاشعري واستاده مناظرة في مسئلة الصلاح والاصلح فتخاصما وانحاز

الاشعري الى هذه الطائفة فايد مقالتهم بمناهج كلاميه فصار ذالك مذهبا لاهل السنة وخصت

الطائفه المذكوره للمبالغة في اثبات الصفات بسمة الصفاتيه والمعتزلة للمبالغة في نفيها بالمعطلة

فقال الاشعري من تفكر في خلق نفسه و في اطوار الخلقه علم ان له صانعا قادرا عالما مريدا لظهور

الآثار الاختيار وله صفات دلت افعاله عليها لا يمكن جحدها وكما دلت الافعال على كونه قادرا عالما

مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وانه لا معنى

للعالم الا كونه ذو علم وكذا في القادر والمريد فيحصل بالعلم الايقان والاحكام والحدوث بالقدرة

والتخصيص ببعض الاوقات بالارادة وهذه الصفات لا يتصور الا لحي ولا معنى له الا ذو الحيوة و

هكذا ونفى الاحوال الاربع القديمة التي اثبتها المعتزله القائلون بالحال في الازل مع الذات كالحجة

١٥٧

والقادرية والعالمية والموجودية وقد زاد ابو هاشم حالة خامسة هي الالهية وهي علة
الاربعة مميزة للذات عنده وانما نفت الصفات الزائدة والاحوال المذكورة عنه تعالى
لانه ع لو كان قادرا بقدرة زائدة وبالقادرية وعالما بعلم زائد وبالعالمية وحيا بحيوة
الصفات في صفاته و
زائدة وبالحيية الى غير ذلك من الاحوال لافتقر في احواله الى ذلك المعنى الزائد او
الحال الزائدة فيكون ممكنا لما سبق في نفي الحاجة عنه في ذاته وصفاته هف لاثبات الواجبية
له واستدل بعض المحققين على نفي الصفات بانها لو كانت موجودة لكانت قديمة فهي
اما واجبة واما ممكنة لا سبيل الى الاول لامتناع تعدد الواجب ولا الى الثاني والا لزم
اما استناد القديم الى المختار لو كان علة الافتقار في الممكن نفس الامكان وهو غير جائز لان
فعل المختار لا بد ان يكون مسبوقا بقصد الايجاد وهو مقارن للعدم ضرورة امتناع ايجاد
الموجود فلا بد ان يكون المستند الى المختار حادثا لا قديما واما نفي الامكان اذا كان علة
افتقار الممكن نفس الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او شطره وذلك لضرورة انعدام الشيء
بانعدام علته او جزء علته او شرط علته كما لا يخفى واستدلت المعتزلة على نفي الصفات بان
اثباتها يستدعي تعدد القدماء وهو كفر وانما كفر النصارى لاثبات الاقانيم الثلاثة التي
هي اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس فاجابت الاشاعرة بان تكفير النصارى
لاثبات الذوات القديمة والالهة المتعددة لقولهم بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل

لا يكون الا ذاتا

لا يكون الا ذاتا اقول اصحاب التثليث هم الملكانية والنسطورية واليعقوبية فالملكانية صرحوا
بان الاقانيم الثلثة صفات زائدة لله سبحانه والموصوف جوهر قائم بذاته ومع هذا تعلق
التكفير بهم والنسطورية بعضهم قالوا ان الاقانيم صفات لا هي عينه ولا غيره ولعل الاشعري
في بعض الصفات التي قال انها لا عينه ولا غيره قلد هؤلاء الكفرة فهم انهم كفروا بتعدد الصفات
القديمة وبعضهم قالوا بانها ذوات حية ناطقة هي آلهة وبعضهم قالوا لا يجوز اطلاق
اسم الاله على الاقانيم واليعقوبية قالوا بان الاقانيم ذوات فظهر ان التكفير متعلق بتعدد
القدماء سواء كانت ذواتا قديمة او صفاتا ولذا قال الامام الرازي ان النصارى كفروا لانهم
اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا اثبتوا تسعة وقد ذكر المص في نهج الحق لنفي الصفات والاحوال
عنه ع ان اثبات الصفات الزائدة القديمة القائمة به وانها يستدعي تركب صفة الالهية
فيكون ممكنة والى هذا اشار امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله المعصومين بقوله اول
الدين معرفة الله تعالى وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له
به وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
بانه غير الصفة فمن وصف الله فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه فقد جهله
واعلم ان ما نقله الامدي في ابكار الافكار من الشيعة في عدم جواز اطلاق الاسماء على الله تعالى
مخالف لمذهبنا اذ يجوز عندنا اطلاق الاسماء الحسنى عليه ع سواء كان الاسم دالا على الذات

او على الوصف بل يجوز اطلاق كل اسم يليق بجلاله وجماله وان لم ياذن به الشارع لعدم
ورود النهى فيه والاصل الجواز الا انه بدون اذن الشارع من ترك الادب لجواز
ان لايناسبه من وجه آخر كالجوهر فانه بمعنى القائم بالذات لائق به وبمعنى شيئ
لا فى موضوع لا وقال معتزلة البصرة الاسماء ماخوذ من القياس والاصطلاح فالاصطلاح
جاز فى وضع اسم له بغير اذن الشارع كما وضع له بالفارسية خداى والقياس يقتضى
صحة ما يرادف الاسم خلافا لاهل السنة فان اسماء الله عندهم توقيفية وثبوته
بالكتاب والسنة المتواترة والسابقة من السلسلة انه تع غنى ليس محتاج الى غير ذاته
لا فى وجوده ولا فيما يتوقف عليه وجوده لان وجوب وجوده يقتضى استغنائه عن
غيره وافتقار غيره اليه لان افتقاره فى ذاته يوجب امكانه واما فى صفاته فكذلك فى
لوجهين الاول وقد عول عليه ابن سينا فى الشفاء فى ذاته موقوف على وجود تلك الصفة
او عدمها وكل من وجودها وعدمها متوقف على الغير لامكانها فيكون متوقفا على الغير
لان المتوقف على المتوقف على الشيئ متوقف على ذلك الشيئ فيكون ممكنا لا واجبا هف
الثانى انه لو كان محتاجا فى صفته على شيئ لكان ذلك الشيئ علة لتلك الصفة مع كونه
معلولا للواجب فيكون نسبة الواجب الى تلك الصفة لكونه فاعلا لها نسبة الوجوب م
لكونه قابلا لها نسبة الامكان وهما لا يجتمعان فى محل واحد مقيسا الى امر واحد من جهة
واحدة

واحدة فان قيل وجوب وجود المعلول مع الفاعل المستجمع بشرائط التاثير كوجوب
وجود المقبول مع القابل المستجمع بشرائط القبول ومع الفاعل وحده كما مع القابل وحده
فلا يتحقق النسبتان المتنافيتان قلنا كون الشيئ فاعلا للشيئ بالفعل انما يتحقق مع حصول
ذلك الشيئ معه بالفعل فنسبة الفاعل الى ما هو فاعل له بالفعل بالوجوب وكون
الشيئ قابلا للشيئ بالفعل انما يتوقف على استعداد القبول له سواء حصل معه ذلك
المقبول ام لا فنسبة القابل بالفعل الى ما هو قابل له بالامكان وقال صاحب الاشراق
انه بمعنى غنى فى ذاته وصفاته اذ ليس وراءه شيئ يفتقر اليه ولان فقر كل شيئ الى الغنى
اولى بالغنى من لا فقر اليه فلو كان استغنى شيئ عن الغنى استغنى عنه ما هو الاولى
فكان عادم كمال ويفتقر الى الغير فى تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا كاملا مطلقا هف
لامتناع النقص وصفاته تع كما الفصل الرابع من فصول الباب فى العدل اى فى البحث
عما يتعلق بافعاله تع على وجه العموم بحث يفيد انه تع متصف بالعدل فى افعاله وهو
بالفتح مصدر سمى به تع مبالغة فى اتصافه به ومعناه ح هو الذى لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب فهو حكم كما هو المصطلح عند اهل الحق والمعتزلة او الذى لا يميل به الهوى
فيجور بالحكم كما هو المراد منه عند اهل السنة والاشاعرة وانما افرد بحثه وافرز عن
الفصل الاول مع كونه من صفات افعاله تع اشعارا بان افعاله مغايرة لذاته بخلاف

الصفات المذكورة فى الفصل السابق فانها عين ذاته عند اهل الحق والتحقيق واهتماما
بشانه لكونه مبدء لاثبات النبوة والامامة وما بعدهما وفيه ح فى هذا الفصل
مباحث مهمة المبحث الاول فى اثبات الحسن والقبح العقليين ولا بد لتحقيقه من
تحرير محل النزاع فاعلم ان الحسن والقبح يطلقان تارة على الملائمة الطبيعية ومنافرتها
كقولنا العسل حسن والحنظل قبيح وتارة على صفتى الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن
والجهل قبيح وتارة ما يترتب عليها المدح والذم فى العاجل والثواب والعقاب فى الآجل
ولا خلاف فى كونها عقليين بالمعنيين الاولين بل الخلاف فى كونها بالمعنى الاخير
عقليين او شرعيين فالمعتزلة والامامية وكثير من العقلاء على الاول واكثر الاشاعرة
على الثانى فقالت المعتزلة ان للفعل جهة محسنة مقتضية لان يصير فاعله مستحقا
للمدح والثواب وجهة تقبيحه مقتضيه لان يصير فاعله مستحقا للذم والعقاب
قطعا عن الشرائع الا ان تلك الجهة قد تكون بديهية وقد تكون كسبية بالعقل و
الملكة وقد لا يمكن ادراكها الا بالقوة القدسية المختصة بالشارع فاذا ورد الشرع به
علم ان له جهة محسنة او مقبحة ولا يلزم من عدم علمنا بها عدمها فى الواقع ثم عروض
الحسن والقبح اما لذات الفعل واما لصفة حقيقة قائمة به واما لصفة اعتبارية
اضافية مختلفة باختلاف متعلق الفعل واما الصفات قائمة بالافعال ووجوه وعند
الامامية

الامامية واما عروض الحسن لذات الفعل اذ يكفى فيه انتفاء الصفة المقبحة و
عروض القبح لصفة مقبحة ثم فسروا الحسن تارة بما للقادر العالم ان يفعله والقبيح بما
له ان لا يفعله وتارة بما له صفة مؤثرة فى استحقاق المدح او الذم ولا دور فى التعريف
ولا خروج لترك الواجب وترك الحرام من الحسن والقبح على الاول ولا يستحيل تصور
المدح والذم فى حق الله على الثانى وذلك لان اللام الاول لام الاستحقاق المتعارف
عند النحاة ومعناها الجواز واللياقة والحسن والقبح وجهان للاستحقاق لا مد لول اللام
ولا ماخوذ فى مدلولها حتى يدور مصرحا او مضمرا والاستحقاق فى الثانى بمعناه اللغوى
وهو طلب ما يثبت المستحق من جهة فعله والترك من افعال القلوب او ضد الفعل لا عدمه
بشرط القصد ولو كان عدمه لصح التعريف بادنى عناية بان يقال المراد من ان يفعله و
ولا يفعله ان يتصف به وبعدمه او ان يصدر منه والمدح والذم بمعنى الاخبار عن
ارتفاع حال الممدوح واتضاع حال المذموم ولا باس بايراد المجازيات فى الحدود اذا
كانت سهلة التعاطى وقالت الاشاعرة لا حاكم بها فى الفعل الا الشرع فلا يكون حسنا ولا
قبيحا قبل الشرع فشرع بل شرع ثم حسن او قبح ولا كاسبا بالشرع صفة حقيقة او اعتبارية
بل الحسن والقبح عبارتان عن كون الفعل متعلق الامر والنهى فالحسن ما امر به والقبيح
ما نهى عنه على ما فسرهما الاشعرى فيثبت الوسط وهو المباح وقيل الحسن ما لم ينه عنه شرعا

فيتناول المباح والقبيح ما نهى عنه شرعا وفسرهما الآمدي والشهرستاني بما ورد الشرع اوامرنا بالثناء
او الذم على فاعله واستدل الاشعري على مطلوبه بوجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله
الاتصاف بالحسن والقبح من لوازم الاختيار وستعرف بطلانه في المبحث الثاني والثاني ان
قبح الكذب لو كان ذاتيا للفعل لاستحال تخلفه عنه واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة
فظ واما بطلان اللازم فلان حسن الكذب المنجي للمعصوم من الهلاك مما لا استتر فيه عند
العقلاء واجيب بان هذا الراى لمن قال بحسن الافعال لذواتها ونحن لا نقول به ولما
المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة في اثبات الحسن والقبح العقليين ومنهم من استدل عليه
والمص اشار الى الاول بقوله العقل اى الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وهي مناط التكليف وما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقيل هو العقل بالملكة
وقيل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ولعل المراد المص هو المعنى الاول على
ما صرح به في كشف المراد قاض اى حاكم بالضرورة اى بالبداهة وان توقف على تصورات
مكتسبة كتصور الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب فان العلم الضروري هو ما
يكون العقل السليم عند الالتفات بعد تصور طرفيه كافيا في الحكم بل ربما يتوقف على امر آخر كا
لحدس والتجربة والمشاهدة بان من الافعال سواء كان من العبد ومن الله ما هو حسن بالحد
المعنيين المنقولين من المعتزلة كرد الوديعة الى صاحبها او وكيل صاحبها والاحسان الى مستحقه

والصدق

والصدق النافع فان كل عاقل يجد من نفسه قضاء بحسن هذه الافعال وبان فاعلها يستحق
مدحا في العاجل وثوابا في الاجل فان من رأى هذه الافعال من احد وجد من نفسه
اقدا اما بالاحسان الى فاعلها اما بالمدح او بغيره بل جعل الاحسان حقا ثابتا في ذمته واذا
وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد اتو
بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الاجل اما باللذات العقلية والبدنية معا
واما باللذات العقلية المحضة واما باللذات البدنية الصرفة واما باعادته الى هيكل افضل من
الاول فظهر ان الاستحقاق ههنا بمعنى طلب ما ثبت ولياقته اما بلسان المقال واما بلسان الحال
وما هو قبيح باحد المعنيين المذكورين كالظلم مطلقا والكذب الضار على قياس ما مر فلا مجال
للاعتراض بان اتصاف هذه الافعال بالحسن والقبح بمعنى صفتي الكمال والنقصان مسلم واما بالمعنى
المتنازع فيه مم ولهذا اى ولان العقل قاض بحسن بعض الافعال وقبح بعضها بالضرورة حكم بهما من
نفى الشرائع كالملاحدة المائلين عن الحق العادلين من ظواهر الشرع الى بواطنها لعنهم الله من قبح
في الظواهر ومال عنها الى بواطنها بحسب آرائهم الزائغة واهل الهند اى البراهمة وغيرهم من
المنكرين لاصل البعثة فكيف للشرائع الثابتة بالبعثة ومن الناس من يستدل بذلك البديع على
هذا المط بالبرهان الانى المسمى بالدليل وتقريره ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لكانا شرعيين فلم
يحكم بهما نفاة الشرائع لكنهم حكموا بهما بالمعنى المتنازع فيه فهما عقليان واشار المص الى الثاني اى الى

القول بالاستدلال في اثباتهما بقوله ولانهما لو انتفيا عقلا انتفيا سمعا واذ انتفيا سمعا انتفيا
مطلقا لكن التالي في الكبرى بط فالمقدم مثله في الصغرى اما بيان الملازمة في الصغرى فلقوله
لانتفاء قبح الكذب من الشارع وجوازه عليه وهو يستلزم رفع الوعد والوعيد اللذين هما مناطان
للاوامر والنواهي فينتفي الشرائع كلها ويبطل الاوامر والنواهي وكذا الحسن والقبح الشرعيان
اللذان هما عبارتان عن كون الفعل متعلق الامر وكونه متعلق النهي فينتفيان شرعا ايضا
فينتفيان راسا اذ لا قايل بالثالث هف اجماعا ولا خفاء في ان ما ذكره المص في معرض الاستدلال
برهان لمي مفيد للمقص وذلك لكون الاوسط علة لوجود الاكبر للاصغر ولا في ان الاوسط
ههنا هو التالي في الصغرى والمقدم في الكبرى وهو انتفاؤهما سمعا ولا في ان القياس شرطي
على ترتيب الشكل الاول ولا في ان التالي المذكور في الصغرى علة لثبوتها عقلا ولله در المص
حيث يدرج من الحسن الى البرهان الانى ومنه الى اللمي القاطع القاهر واعلم ان صدر
الشريعة البخاري لما تفطن بصحة هذا المذهب خالف الاشاعرة في هذه المسئلة وقال ان حسن
بعض الافعال وقبحها لذات الفعل او لصفة له يحكم بها العقل كما حكم به الشرع فان حسن وجوب
تصديق النبي ان توقف على الشرع لدار والا لكان العقل قاضيا به وايضا وجوب تصديق النبي
موقوف على قبح الكذب وهو ان يوقف على الشرع دار والا لكان يدركه العقل الا ان الحاكم
عنده بالحقيقة هو الله والعقل آلة للعلم يخلق الله العلم بحسن بعض الافعال وقبحه عقيب نظر

المتل

العقل والامام الرازي من الاشاعرة قال بالحسن والقبح العقليين في افعال العباد لا في
افعال الله تعالى واستدل على اثباتهما في افعال العباد ونفيهما عن افعال الله اما على
اثباتهما فلاتفاق العقلاء قبل علمهم بالشرائع على حسن مدح المحسن وذم المسيء وعلى حسن
اللذة والسرور وقبح الالم والغم ولتوقف الاحتراز عن القبائح الشرعية على حكم العقل
فان الشارع اذا قال للمكلف ان فعلت كذا صرت معاقبا فالعقل ان حكم بالاحتراز عن
العقاب امتثل نهيه عن ذلك الفعل وصار الحكم بقبحه عقليا والا لاحتاج الى ايجاب
الشارع عليه ان يحترز عن العقاب وعاد الكلام حتى دار وتسلسل او انتهى الى حكم
العقل واما على نفيهما من افعال الله فبوجوه كثيرة ذكرها في المطالب العالية وغيره
من مؤلفاتها نعم والكل بعد طي تعين الاساليب في الاستدلال يرجع الى وجوه يذكرها
الاول ان المنفعة والمضرة ماخوذتان في مفهوم الحسن والقبح وهما محالان في حق الله
تعالى ورد بان استحالتهما في حق الله بمعنى العود الى الفاعل مسلم وبمعنى العود الى العباد مم
وهما انما يشتملان على مطلق المضرة والمنفعة لا على المضرة والمنفعة العائدتين الى الفاعل
والثاني ان الخلق والتكليف يدلان على عدم وجوب انطباق افعاله على رعاية مصالح
العباد ودفع مفاسدهم اما الخلق فلان تخصيص احداث العالم وخلقه بوقت معين
لا يجوز ان يكون لذات الوقت اذ الاوقات قبل حدوث العالم اعدام صرفة يمتنع الاختلاف

فى ابعاضها ولا ان يكون لشئ من لوازم الوقت لانا ننتقل الكلام الى تخصيص الاحداث
بتلك الخاصية حتى يتسلسل فلا بد من الاعتراف بان المختار حدث حصص احداثه بذلك
الوقت من غير مصلحة ورد بجواز اشتمال التخصيص على المصلحة العائدة الى العالم و
لا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا وقت قبل ذلك الوقت حيث يطلب الترجيح فيها والاوقات
المسبوقة بذلك الوقت قبل ايجاد العالم معدومات وبعده متوقعة على ايجاد ذلك
الوقت فان وللزمان معية مع العالم فى الوجود فلا مجال لطلب الترجيح فيها الخ واما
التكليف فلانه شاق على العبد ولا مصلحة فيه لا للعبد ولا للمعبود فالامر بها قبيح بمقتضى
القبح العقلى فكان المكلف تعالى شانه فاعلا للقبيح وهو مح باعتراف الخصم ورد بان نفع
التكليف للعبد وتحمل المشقة القليلة للنفعة الكثيرة حسن على ان ايصال النعمة بعد المشقة
الذ واحلى ولاسيما اذا كانت اوفر وابقى الا ان ايصالها بدون الاستحقاق قبيح والقول
بان التكاليف السهلة كانت كافية فى حصول الاستحقاق مردود بان لكل فعل من التكاليف
جهة محسنة او مقبحة مقتضية لاستحقاق الفاعل لذلك الفعل ثوابا او عقابا خاصا
فلا يستحق العبد بدونه ذلك الجزاء الخاص والثالث ان الحسن والقبح ان كانا ثبوتيين
لامتنع اتصاف الافعال والتروك المعدومة قبل الوجود بهما ضرورة امتناع اتصاف
النفى الصرف بالاثبات الصرف وان كانا عدميين لزم كون العدم مؤثرا فى الموجود وهذا

ورد بان الافعال قبل وجودها موجودات فى نفس الامر اى فى علم الله تع متصفة
بالحسن والقبح المقتضيين لترتب المدح والذم عليها فان القتل مثلا قبل وجوده فى الخارج
ليس لفاعله ان يفعله والاحسان قبل وجوده كان لفاعله ان يفعله فالمكلف القادر العالم
بحالها اذا تصورها اطلع على اتصافها باحد الوصفين فاذا وجدها او صافا يصح ان يترتب
الثواب عليها له ان يفعلها واذا وجدها او صافا يصح ان يترتب عليها العقاب فله
ان يتركها الرابع ان الكذب لا يجوز ان يكون قبيحا بوجه عايد اليه من وجوه فيها ان
جهة قبح الكذب ان كان عايدا الى مجموع الحروف او الى آحادها ولا وجود لذلك المجموع
اذ الحاصل منه ليس الا حرف بعد حرف ومن المستحيل اتصاف المعدوم بصفة هى علة
لقبحه فلا بد يعود الى آحادها فيلزم ان يكون كل واحد من تلك الاحاد خبرا متصفا بالكذب
هف اقول وبالله التوفيق بل مجموع الحروف موجود فى الزمان على قياس ما قال
بعض المحققين فى حركة القطع او فى نفس الامر ومنها انه اذا قلنا زيد فى الدار فلا يخلو
اما ان يكون الزيد فى الدار فيكون حسنا واما ان لا يكون فيها فيكون قبيحا والمقتضى لهذا
القبح اما نفس تلك الالفاظ واما عدم كونه فى الدار واما مجموعها واما امر رابع فعلى
الاول يلزم قبحه على تقدير الصدق ايضا وعلى الثانى يلزم تاثير المعدوم فى الموجود
هف والامر الرابع لا يخ اما ان يكون لازما لتلك الالفاظ ام لا وعلى الاول يلزم قبحه على

على تقدير الصدق انهم سوآء كان المقتضى لذلك اللزوم نفس تلك الالفاظ ام لا وعلى
الاول كذب او عدم المخبر عنه او مجموعها اوامر رابع وعلى الثانى يلزم عدم قبح الكذب
عند مفارقته عن ذالك الامر هف اقول وبالله التوفيق بل مقتضى القبح مطابقته
لمفهوم غير واقع وهو امر وجودي صالح لان يؤثر فى الوجود ومنها انه لو قيل
شخص اذا غشت ساعة اخرى كذبت فعند مجى تلك الساعة لا ح اما ان يكون الكذب
عنه حسنا هف او تركه وهو مستلزم للقبح الذى هو كذب ما قاله اولا والمستلزم للقبيح
قبيح فلا يكون حسنا فيلزم قبح طرفى النقيض او حسن الكذب اقول وبالله التوفيق
لا شك فى ان قوله اذا غشت ساعة اخرى كذبت قضيه شرطية محتملة للصدق والكذب
وتاملها الى الساعة الثانية لا صادق ولا كاذب فعند مجىء الساعة الثانية ان ارتكب
الكذب صارت القضية صادقة لكنه صار مرتكبا لامر قبيح فى نفسه مستلزم لامر حسن
وان لم يرتكب الكذب صارت القضية كاذبة الا انه ارتكب امرا حسنا فى نفسه مستلزما
لامر قبيح فعلى الاول صار مرتكبا لامر قبيح بالذات وعلى الثانى لامر قبيح بالعرض عند كونه ملجئا
لارتكاب احد القبيحين ولا ريب فى ان ايثار احد القبيحين على اكثرهما عند الالجاء حسن
فلا يلزم قبح طرفى النقيض ولا حسن الكذب بل حسن امر مستلزم للكذب عند الالجاء
المبحث الثانى من مباحث العدل فى انا فاعلون اى موجدون لافعالنا بالاختيار

لا الاضطرار

فيكون الفاعل ههنا بمعنى المبدء الفاعلى لا بمعنى من قام به الفعل اذ لا خلاف فى كون العبد
فاعلا لفعله بالمعنى الثانى فان القاعد من الحرب جبنا انما هو من قام به القعود لا من اوجده
بل هو العقد لا القاعد بهذا المعنى انما الخلاف فى فاعليته بالمعنى الاول اى الموجد به وللناس
فى هذا المقام مذاهب المذهب الاول لجهم ابن صفوان ومن تبعهم فانهم قالوا ان افعال العباد مخلوقة
لله سبحانه بقدرته وارادته القديمتين وليس للعباد عليها قدرة وارادة اصلا وذالك
لان الله سبحانه قادر على كل مقدور وهى منها فهو قادر عليها ولو كان قدرة العبد مؤثرة
ايضا فيها لزم اجتماع القادرين على مقدور واحد شخصى هف ورد بجواز اجتماعهما على سبيل
التوسط او بانفراد احدهما بالمؤثرية والاخر بالكاسبية وبانه يؤدى الى بطلان الشرائع
ونفى المعاد ويفضى الى الزندقة والالحاد والمذهب الثانى للشيخ ابى الحسن الاشعرى
واضرابه كضرار بن عمرو والباقلانى فى احد اقواله والنجار وابن فورك من المعتزلة وغاية
التوجيه لمذهبهم ان يقال ان الله خلق للعبد قدرة وارادة ثم اذا تعلق قدرة العبد
وارادته بوجود فعل خاص اوجد الله سبحانه ذالك الفعل عادة بقدرته وارادته عقيب
التعلق المذكور واستجماع الشرائط ودفع الموانع من غير تاثير للعبد فى وجوده سوى
كونه محلا له فقدرة العبد وارادته من الاسباب العادية لوجود الفعل لا من الاسباب
المؤثرة ويكون الفعل مخلوقا لله ومكسوبا للعبد على ما صرح المحققين من الاشاعرة

عبارة عن تعلق قدرة العبد وارادته بخلق الله الفعل فيه ونقل الشهرستاني من الاشعري
انه قال الكسب هو المقدور بالقدرة الحادثة الا انه لا تاثير لها في الاحداث اذ علة الحدوث
قضية واحدة لا تختلف في الجوهر والعرض فلو كانت مؤثرة في الحدوث لاثرت في كل
محدث حتى الالوان والطعوم والجواهر العلوية والسفلية هف بل الله اجرى عادته
بخلق الفعل عقيب القدرة والارادة الحادثتين او معهما وسمي هذا الفعل كسبا وهو
مناط التكليف فظن ان الكسب مخلصهم من المفاسد اللازمة للجبر المحض كما في المذهب
الاول اقول لا مخلص لهم عن الجبر المحض باثبات الكسب على التفسير الاول له اذ تعلق
القدرة والارادة بالفعل وترجيحه فعل لا محالة من الافعال المنسوبة الى النفس والمفروض
ان خالق الافعال كلها هو الله سبحانه فخالق الترجيح والكسب المذكور هو الله سبحانه و
يصار الى الجبر المحض وعليه ما عليه واما بالتفسير الثاني فانما هو سفسطة وقرمطة
اذ لا معنى للمقدور بالقدرة الحادثة الا المجعول والمتاثر منها ومن الظاهر بطلان تحقق
التاثر من شيء بدون التاثير له وبالجملة فالمؤاخذة من الحكيم القدير للعبد على ما لا
تاثير له في ايجاده قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الا ترى ان مؤاخذة السلطان لواحد من
رعيته على فعل من فعله السلطان بيده امر قبيح وظلم صريح لا ينكر فساده ذكي ولا غبي وانه
وقد لا يحصل فلو كان الفعل مخلوقا لله سبحانه بقدرته وارادته القديمتين لكان كل فعل

مخلوق مراد

مخلوق مراد له متضمنا لحكمة ومصلحة ولا مصلحة في فعل القبيح لا للعبد ولا لخالقه
وان لم يكن قبيحا بالنسبة اليه بل لو وجد الفعل القبيح بارادته لكان مريدا للقبائح هف
لما مر وقد لاح من كلام مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه في حديث الاصبغ رد
الجبر المحض وان المجبرة قدرية هذه الامة ومجوسها بمقتضى الحديث النبوي والوجه
على ذلك ما قاله ابو الحسن البصري ان الزروانية من المجوس قالوا ان الزروان
الكبير يعني به المبدأ الاول خلق الشيطان ثم تبرأ عنه وطرده وهذا كما قالت المجبرة ان
الله خلق القبيح ولم يرض به وتبرأ عنه والوجه عندي ان المراد شبيه من المجوس قالوا
ان الله خالق النور والظلمة ومبدعهما ولا يجوز ان ينسب اليه الظلمة كما ذكر في ملل النحل
للشهرستاني وهذا القول منهم كما قالت الاشاعرة المجبرة ان الله خالق الحسن والقبيح
ولا يحكم عليه بالقبيح اذ لا قبيح من الله وما قالت الاشاعرة في ان القدرية عبارة عن المعتزلة
وهم مجوس هذه الامة لان المجوس قالوا بالهين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر
وهذا كما قالت المعتزلة ان الله لا يفعل الشر بل الله فاعل الخير والعبد فاعل الشر ليس
بشيء فان المجوس قالوا باصلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر وهو اهرمن و
المعتزلة لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا
لقدرة الله سبحانه مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر فقط بل لكل من الخير والشر

الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق على ان القدر على ما فسره الجزري في

النهاية عبارة عما قضاه الله وحكم به من الامور لا ما قضاه العبد فمن نسب افعال العباد

الى قضاء الله وقدره وقدرة السبب بان يقال له القدري ممن نسبها الى قدرة العبد

والتحقيق ان هذا القول من الاشعري تقليد للقائلين بوحدة الوجود في مرتبة الجمع واما

في مرتبة الفرق والتميز التي يوجبون حفظ الشرائع فيها فانا القول بذلك عندهم كفر

محض نعوذ بالله من هذه الداهية الواهية والمصلة المضلة اعاذنا الله وجميع المؤمنين

منها المذهب الثالث لابي اسحق الاسفرايني والمحكي منه انه قال قدرة الله

مؤثرة بالاستقلال في وجود الفعل وقدرة العبد مؤثرة فيه فمن قال اراد به ان الله

فاعل لفعل العبد بالاستقلال على ما هو المشهور وحصول الفعل من قدرة العبد

متوقف على ارادته الجازمة فمتى حصلت وجب حصول الفعل فهو مستلزم لاجتماع

المؤثرين المستقلين على معلول شخصي وان اراد به ان قدرة الله مستقلة بالتاثير

في فعل العبد بمعنى ان لا يكون المعلول لا يستند الا الى الله او الى ما يستند اليه و

قدرة العبد بدون قدرة الله غير مؤثرة فهو كلام حق مطابق لمذهب اهل الحق ولا

يكون مذهبا برأسه وان اراد ان قدرة العبد مفتقرة في ايجاد الفعل الى تاثير ولا بد

من قدرة الله حتى يكون القدرتان مؤثرتين فيه على ان يكون كل منهما جزء من العلة فهو

اقرار

اقرار بعدم استقلال قدرة الله في التاثير ومع هذا فلا محالة يكون اقوى الشريكين قدرة الله

واضعفهما قدرة العبد فالقوي اولى بالاتصاف من الضعيف كما نص عليه الامام الكاظم

عليه السلم في جواب ابي حنيفة حين سال عنه عليه السلم ان المعصية ممن فقال عليه السلم

اما من العبد او من ربه او منهما فان كان من الله فهو اعدل وانصف من ان يظلم

عبده بما لم يفعله وان كان المعصية منهما فالقوي اولى بالاتصاف من عبده الضعيف

وان كان المعصية من العبد وحده فعليه وقع الامر والنهي واليه توجه المدح والذم وهو

احق بالثواب والعقاب ووجبت له الجنة والنار فقال ابو حنيفة ذرية بعضها من بعض

والله سميع عليم وقد روي عن مولانا علي بن الحسين صلوات الله عليهما شعرا في ذلك وهو

شعر
لم تخل افعالنا اللاتي نذم بها ... احدى ثلاث خصال حين ناتيها
اما تفرد بارينا بصنعتها ... فيسقط الذنب عنا حين ننشيها
او كان يشركنا فيها فيلحقه ... ما سوف يلحقنا من لائم فيها
او لم يكن لالهي في جنايتها ... ذنب فما الذنب الا ذنب جانيها

المذهب الرابع للاشعري في احد قوليه وهو ان الله موجد لاصل الفعل والعبد

يوجد لصفته من كونه طاعة او معصية وتلك الصفة هي المسماة بالكسب وهو اثر القدرة

الحادثة فالحق خلق الفعل والعبد جعله متصفا بالطاعة او المعصية اقول ورد بان الطاعة

عبارة عن موافقة الامر والمعصية عن مخالفته وعلى هذا يكون توفيق الفعل وتخليفه

للامر من العبد وح فلا يخلوا اما ان الصادر من العبد قبل وجود الفعل او بعده او معه
والكل بط اما الاول فلاستلزامه تحقق الوصف قبل وجود الموصوف هف ولاسيما الوصف
النسبي المتوقف على تحقق المنتسبين واما الثاني فلاستلزامه خلو الفعل في بدو وجوده
عن موافقة الامر ومخالفته هف لان الفعل عند تمام وجوده لا يخلوا عن احد الوصفين
واما الثالث فلا معنا به التلازم بينهما في الوجود بحسب نفس الامر اذ لا اتفاق في الوجود
ومن المقرر ان احد المتلازمين لابد ان يكون علة موجبة للآخر او كان كلاهما معلولي
علة موجبة مقتضية للارتباط بينهما وكلا الامرين خلاف المفروض وذهب الباقلاني
في قوله الاخر الى ان القدرة الحادثة لا يصلح للايجاد والاحداث الا انها صالحة للتاثير
في بعض وجوه الفعل ككون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض عرضا ولونا وسوادا
وغير ذالك سوى الحدوث وما يتعلق به بجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة نسبة
خاصة يسمي ذالك كسبا وهي جهة من جهات الفعل حاصلة من تعلق القدرة الحادثة
ورد ذالك بانه مبني على القول بالحال وهو بط كما تقرر في موضعه المذهب الخامس لمحمود
الملاحمي وبعض المعتزلة وهو ان الله يوجد للعبد قدرة وارادة يكون الفعل معهما
اولى بالوجود من غير ان يصل الى حد الوجوب ورد بان الفعل مع حصول الاولوية
لوجوده لا يخ اما ان يجوز عدمه اولا وعلى الاول لا يكون الاولوية اولوية ولا مؤثرة في

الوجود وعلى الثاني يؤدي الى الوجوب اذ لا معنى للوجوب الا الامتناع لطرف العدم
السادس مذهب الامامية والزيدية وجمهور المعتزلة والفلاسفة وجوبني من الاشاعرة
وتحقيقه ان الله سبحانه خلق في العبد قدرة اي حالة يصح ان يفعل بها فعلا ما وان لا
يفعل ذالك الفعل وارادة اي حالة يرجح بها احد طرفيه فعلا ما بعد تصور الملائم واعتقاد
الملائمة ثم اذا تعلق قدرة العبد على وفق ارادته الحادثة التي تسمى بالاجماع لتحريك
الاعضاء بايجاد ذالك الفعل بعد رفع الموانع وحصول الشرائط من الالات وغيرها صدر
عنه الفعل المذكور على سبيل الوجوب الاختياري وهذا ما قال الصادق عليه السلم
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اما انه لا جبر فط لكون الفعل صادرا من قدرة
العبد وارادته واما انه لا تفويض فلكون وجود الفعل متوقفا على الاقدار ورفع الموانع
وحصول الشرائط التي لا يكون هي بقدرة العبد وارادته فظهر ان بعض افعال العباد
مخلوق لهم وذالك ما يتعلق بمقصوده واما بعض الافعال التي لا تعلق له بمقصوده
ككونه وحسنه وسائر افعاله اللازمة الخلقية فلا خلاف في انه مخلوق لله سبحانه لا للعبد
وبالجملة فالاقدار والتمكين من الله والفعل من العبد والعبد بصيرة بفعله مستحقا للمدح
والذم والعقاب والثواب عاجلا وآجلا ولا يلزم من هذا شيء من المفاسد وما نقل عن
الفلاسفة انهم قالوا بان العبد موجد لافعاله على سبيل الايجاب ليس على ما نقل

لان الفاعل الموجب لفعل عند التحقيق مايكون ارادته لذالك الفعل من مقتضيات
ذاته غير متخلف عن ذاته فلا يمكن ترك ذالك الفعل عنه وهم لايقولون ان ارادة
العبد لكل فعل من افعاله من مقتضيات ذاته بحيث لايتخلف عن ذاته ولايمكن
ترك ذالك الفعل عنه انما قالوا ذالك فى ارادة الله سبحانه فى ايجاد الاشياء وافاضة
الخير والكمال لانه جواد بالذات لايقال اذا كانت القدرة على الفعل والارادة المرجحة
لوجوده من الله وكان وجود الفعل واجبا معها لكان الامر مؤديا الى الجبر كما صرح
الامام الرازى فى الملخص لانا نقول لايجب وجود الفعل بمجرد ايجاد القدرة والارادة
بل تتوقف على استعمال القدرة والارادة فلا يكون جبرا ولا ايجابا بل وجوبا اختياريا
وما قيل من ان مجموع القدرة والداعى يستلزم حصول الفعل الا ان اللازم والملزوم
واقعان بقدرة الله تع فاسد لان الاستلزام وما يؤدى مؤداه كالاقتضاء عبارة عن
العلية كما مرت الاشارة اليه والاعتراف باستلزام القدرة والارادة للفعل مع
وقوعه بقدرة الله تع اعتراف بالعلتين المستقلتين لمعلول واحد شخصى هف
واذا تمهد هنا فاعلم ان القائلين بتاثير قدرة العبد وارادته بالاستقلال فى وجود
الفعل صاروا فريقين فمنهم من ادعى الضرورة فى ذالك كابى الحسين البصرى والمحقق
الطوسى وغيرهما ومنهم من تشبث بالاستدلال فيه والمص اشار الى القول الاول

بقوله

بقوله والضرورة قاضية بتلك اى بانا موجدون لافعالنا بالاختيار للفرق الضرورى
بين سقوط الانسان من سطح وبين نزوله على الدرج فان سقوطه اضطرارى و
نزوله اختيارى للقصد والارادة فهذا تنبيه على ذالك المطلوب البديهى عندهم واعترض
عليه بان اقتضاء الضرورة انما يكون فى وجود القدرة والارادة للعبد فى وجود الفعل لا فى
تاثيرهما فيه اذ لايلزم من دوران الفعل الاختيارى مع القدرة والارادة وجوب الدوران
بينهما لجواز ان يكون اتفاقا سلمنا لكنه يلزم استقلال المدار فى علية الدائر لجواز كونه علة
ناقصة اقول لايمكن اسناد الدوران الى الاتفاق الحراقى اذ لاحراف فى الوجود كما مر فى
موضعه ثم اذا كان المشيئان متصاحبين على الدوام فى الاكثر فان امكن ان نعرف سبب
المصاحبة الى اللزوم وان لم يمكن العلم بسبب المصاحبة نسبت الى الاتفاق فالامور الاتفاقية
انما منسوبة الى علل فى نفس الامر فصار الى التلازم فيكون احدهما علة موجبة للاخر او
كلاهما معلول علة موجبة وح لايخلو اما ان يكون قدرة العبد علة موجبة للفعل او عكسه
او كلاهما معا بقدرة الله والثانى باطل قطعا والثالث يستلزم الجبر وقد عرفت بطلانه فتعين
الاول وهو المط على ان الدوران يستلزم الاستقلال لجواز تخلف اجزاء العلة التامة عن
واشار الى القول الثانى ولاامتنع تكليفنا بشئ فلا عصيان وتقرير الدليل ان العبد اذا لم يكن
مستقلا فى فعله بعد حصول الشرائط وارتفاع الموانع لم يصح عقلا ان يقال لفاعل

اولا يفعل فبطل التكليف فلا يتحقق العصيان الذى هو الخروج عن مقتضى التكليف فتعذيب
العبد قبيح لكنه واقع بالاجماع وبقوله ولقبح ان يخلق الفعل فينا ثم نعذبنا عليه وهذا دليل
آخر تقريره ان افعالنا اذا كانت مخلوقة الله سبحانه فينا فلا يتحقق منا ظلم فلا يستحق العقاب
الواقع اتفاقا فتعذيبه لنا على فعل نفسه قبيح تعالى الله عن ذالك والسمع هذا دليل على
تقريره
ان الاخبار والايات دالة على اختيار العبد فى افعاله كقوله تع ومن يعمل سوءا يجز به
الى غير ذالك وكلما ورد به الاخبار والايات فهو حق فالقول باختيار العبد فى افعاله حق و
اجابت الاشاعرة عن الاولين بان التكليف والعقاب باعتبار المحلية وذالك كما يمدح و
نبات الشئ بحسنه ثم بقبحه وقد عرفت ما فيه وعن الثالث بتعارض الايات وانت خبير بوجوب
التاويل من المتعارضين على طباق العقل تذييل واعلم ان المعتزلة بعد اثبات
القدرة والارادة المؤثرين للعبد قسموا الافعال الى المباشر وهو ما يصدر عنه لابسبب
امر آخر غير القدرة والارادة كالاعتقاد الصادر من العبد بسبب قدرته بلا واسطة امر آخر
والى المولد وما هو يصدر عنه بسبب امر آخر كحركة المفتاح بسبب حركة اليد ولا يلزم
القصد فى المولد كالقتل المولد من اصابة السهم المرمى الى الهوى عند سقوطه ذالك السهم ويلزم
فى المباشر ثم فرعوا على التوليد مسائل ١ ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يستحيل
ان يقع مباشرا ٢ ان افعاله كلها على سبيل المباشرة حذرا عن افتقاره تع فى فعله الى سبب

خلافا

خلافا لبعضهم ٣ ان النظر الصحيح مولد للعلم وكون العلم المتذكر به عند التذكر بعد سبق له
لايكون متولدا بل مباشرا ٤ ان الاصوات والالام الحاصلة من افعالنا متولدة وكذالك
التاليفات الواقعة بافعالنا عند ابى هاشم وبعض فى تلك التاليفات تفصيل ٥ المولد اما
مولد فى ابتداء حدوثه دون دوامه كالمجاورة المولدة للتاليف واما فى ابتداء حدوثه
ودوامه كالاعتماد اللازمة السفلى فانه عند انتفاء الموانع تولد الحركة الهابطة حين حدوثه
لان
ودوامه ٦ ان الموت متولد من الالام المتولدة من الجرح خلافا لبعضهم ٧ الطعوم والالوان
الحاصلة من فعل العبد كالطعم الحاصل من الطبخ متولد من فعله خلافا لبعضهم ٨ ان الالم
الحاصل عقيب اعتماد شخص على الغير فضرب او قطع متولد من الاعتماد عند جمهور
المعتزلة ومن الوهاء عند ابى هاشم والوهاء متولد من الاعتماد ٩ احداث الالم من الله
بلا وهاء منه جائز عند من جوز كون فعله متولدا ولا يجوز عند من لايجوز
فائدة اعلم ان التوفيق والهداية عند المعتزلة عبارتان عن الدعوة الى الايمان وما يختار
المكلف عنده فعل الطاعة وعند الاشاعرة عن خلق القدرة على الطاعة وعند بعض المحققين
عن علمه تع بموافقة الاسباب للمطلوب وعند بعض عن جعل الاسباب والختم والطبع فى القرآن
عبارة عن القسمية والعلامة عند المعتزلة وعند الاشاعرة عن خلق الكفر والضلال
والمبحث الثالث من مباحث العدل فى استحالة القبيح عليه تع ولا خلاف فى انه لايفعل

القبيح الا ان الاشاعرة قالوا ان القبيح مانهى عنه شرعا وفعل الله لايتصور ان يكون منهيا
عنه لاختصاص النهى الشرعى بافعال المكلفين فلا قبيح من الله ولم يحكم بالقبح فى
شئ من افعاله وان كانت القبائح مخلوقة له وقد عرفت مافيه فى اثبات الحسن والقبح
العقليين واما المعتزلة والامامية قالوا كل ما قبح عقلا يمتنع ان يصدر عنه لان له اى لله
صارفا اى مانعا عنه تع عن فعل القبيح وهو علمه بقبح الفعل ولا داعى له لاباعث له اليه
اى الى فعل القبيح لانه اى لان الداعى اما داعى الحاجة الممتنعة عليه لوجوب وجوده
او داعى الحكمة وهو العلم باشتمال الفعل على المصلحة العائدة اليه او الى غيره وهو
اى داعى الحكمة ايضا منتف هيهنا لانه غنى عن ان [illegible] اليه مصلحة ولا مصلحة لغيره فى
فعل القبيح فينتفى المصلحه هيهنا وكلما كان الصارف عن القبيح موجودا او الداعى اليه معدوما
استحال وقوعه ممن يوصف بالحكمة ولانه هذا دليل اخر تقريره انه لو جاز عليه تع على الله
صدور القبيح وصدور القبيح منه لامتنع اثبات النبوات والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو جاز عليه القبيح لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب المدعى للنبوة اما بطلان التالى
فلان جواز اظهارها على يد الكذاب رافع للوثوق بالنبى فيمتنع الجزم بصحة النبوة وهو بط
مح اى اذا ثبت استحالة القبيح عليه تع فلا محالة يستحيل عليه ارادة القبيح لانها اى لان
ارادة القبيح قبيحة فلا يكون الحق سبحانه مريدا لجميع الكائنات كما هو راى الاشاعرة بل هو مريد
محسنات

محسنات وكاره للسيئات كما عرفت واذا امتنع عليه القبيح امتنع عليه الاخلال بالواجب لانه ايضا
قبيح قلت انه تع عدل بالمعنى المصطلح وهو الذى لايفعل القبيح ولا يخل بالواجب والمبحث الرابع
من مباحث العدل انه تع يفعل لغرض وهو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار على ما
ذكره المحقق الطوسى فى شرحه للاشارات وفيه خلاف من الفقهاء والاشاعرة والحكماء
فان الفقهاء قالوا لايجب ان يكون افعاله تع معللة بالاغراض الا ان فعله تابع لمصالح العباد
تفضلا ورد بانه على هذا يجوز ان يكون غاية فى فعله هف لانه قبيح وقالت الاشاعرة والحكماء
يستحيل ان يكون افعاله تع معللة بالاغراض لاستلزامه الكمال بالغير وقد عرفت جوابه
بالفرق بين الاكمال والاستكمال فى مباحث الصفات فان قيل او لو نة عود الغرض الى الغير
بالنسبة اليه تع مفيد للاستكمال بالغير ومساواته بالنسبة اليه تع ينافى الغرضية على ان
تخليد الكفار فى النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لامصلحة فيها اصلا قلت فى
ان الغرض مايترتب على فعل المختار سواء كان بالنسبة الى الفاعل او الى غيره من غير ان
يكون الاولوية دخل فى مفهومه فلا ينافى الغرضية والنفع فى التخليد راجع الى المؤمنين
حيث يتلذذون بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار فى النار كما منهم من قوله تع ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا او لانهم
وفى اماتة الانبياء راجع اليهم سلام الله عليهم وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم بنعيم

العقبى واتصالهم بحظيرة القدس وفى ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه فيفوزون
بسبب محاربته بالاجر والثواب فظهر ان فعله لابد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا
الى المفعول او الى غيره من العباد وانما فعل الله سبحانه لغرض لدلالة القرآن عليه كقوله
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيفوزون بالاجر
والثواب وقوله ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وكلما دل عليه
القرآن فهو حق باعتراف الخصم فكذا لا دليل العقل بوجوب تعليل افعاله بالغرض ولاستلزام
نفيه اى نفى الغرض فى افعاله العبث وهو قبيح عقلا لايقال الحق قبح الفعل الخالى عن المصلحة
لانا نقول لانعنى بالقبح الا ما ذم العقلاء فاعله ولا شك فى ان كل عاقل يذم من يفعل فعلا لا مصلحة
فيه ثم لما كان الغرض اعم من النفع له او لغيره والضر لغيره اشار الى تعيين المراد بقوله وليس
الغرض فى افعاله تع الاضرار لان ايجاد الفعل لضرر الغير قبيح بل الغرض فى افعاله النفع العائد
الى الغير واعلم ان الاضراب غير مستدرك بل من العقود العادية النافعة فى الغرض فان
الكلام السابق مع الاضراب فى حكم المسكوت عنه فيدل على المبالغة النافعه فى بيان الغرض و
التحقيق ان الغرض فى افعاله تع افاضة الوجود العينى على المخلوقات الثابتة فى علمه تع فى الازل
على اتم ماينبغى لها من الكمالات اللائقة بها وآثارها على حسب استعداداتها فلا يبقى ذرة
من ذرات الوجود محروما من النفع المترتب على الايجاد ثم لما كان اجل المخلوقات هو الانسان و
الباقى

والباقى بمنزلة المقدمات والاسباب لوجوده واتم ماينبغى له من الكمالات هو الثواب و
الباقى بمنزلة المقدمات لحصوله وكان الابتداء بالثواب قبيحا لما سيجئ فلابد مما يستحق الانسان
به الثواب وهو التكليف واليه اشار بقوله ولابد من التكليف اى يجب على الله ان يكلف
عباده بالاوامر والنواهى ليصيروا بذلك مستحقين لما هو الغرض بالحقيقة من ايجادهم
وهو الثواب وليس المراد بالوجوب على الله وجوب شئ عليه مايجاب غيره بل بايجاب
نفسه على نفسه نظرا الى مقتضى الحكمة ولذا قال بعضهم الوجوب عليه عبارة
عن ضرورة الاقدام بما يقتضيه الحكمة فان ترك ما تقتضيه الحكمة قبيح وقد دل على الوجوب
عليه تع بالايجاب قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة وقوله تع وكان حقا علينا نصر المؤمنين و
هو اى التكليف المصطلح فان التكليف فى اللغة ماخوذ من الكلفة وهو المشقة بعث
اى ارادة من يجب طاعته على ما اى امر فيه مشقة وبعث سواء استشعر المكلف بها
كمن يعبد الله مع الكلفة طلبا للثواب وحذرا عن العقاب او لا يستشعر بها كمن يعبد الله
شوقا وعلما بان ذاته مستحق للعبادة على جهة الابتداء اى من يجب طاعته على وجه الابتداء
وهو الله فخرج ما لامشقة فيه كالمباحات وارادة النبى والامام والسيد والمنعم و
الوالدين وان وجبت طاعتهم فان وجوب طاعتهم فرع لوجوب طاعة الله فلا يجب طاعتهم
ابتداء بشرط الاعلام لاستحالة تكليف الغافل وهو من لم يفهم الخطاب وفيه اشارة الى

استحاله تكليف مالا يطاق وتوضيحه ان التكليف بما لا يطاق اما تكليف بالممتنع بالذات كاجتماع النقيضين واما تكليف بالممتنع بالغير اما لتعلق علم الله بعدم وقوعه كايمان ابى لهب واما لعدم تعلق القدرة الحادثة به عادة كقلع الجبل والتكليف بالقسم الاول غير واقع بالاستقراء وغير جائز عندنا وعند الاكثرين من الاشاعرة لان التكليف بشئ يستدعى تصوره كائنا واقعا وتصور الممتنع على وجه الوقوع ممتنع اذ تصور ذات الشئ مع انتفاء لازم ذاته غير مطابق للمتصور كتصور الاربعة متصفه بالفردية وفيه خلاف لابى الحسن الاشعرى بناء على ان الله سبحانه لقد اخبر فى كتابه العزيز ان ابا لهب واضرابه لا يؤمنون بما جاء به الرسول ومع هذا كلفهم بالايمان بما جاء به جميعا ومن جملتها انهم لا يؤمنون فهم كانوا مكلفين بالايمان بانهم لا يؤمنون فوقع التكليف بالممتنع لذاته وكلما وقع جاز من غير عكس واجاب المص عنه فى نهاية الوصول بان ابا لهب واضرابه انما كانوا مكلفين بجميع ما جاء به النبى عليه السلام اجمالا لا تفصيلا فان الايمان التفصيلى باعتراف الخصم ايضا واجب كفائى لا عينى فما كان ابو لهب مكلفا بالايمان بعدم ايمانه واما التكليف بالقسم الثانى فعندنا تكليف بما يطاق لتقدم القدرة به على الفعل عندنا وبما لا يطاق عند الاشعرى لعدم القدرة المقارنة عليه وهو واقع اتفاقا واما التكليف بالقسم الثالث فممتنع عندنا وعند المعتزلة وجائز عند الاشاعرة وانما هو محل النزاع وانما امتنع عندنا لقبحه وجاز عند

الاشاعرة لعموم قدرته تع بالممكنات الذاتيه ولا خلاف لهم فى عدم وقوع التكليف به لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعلم ان من شرائط التكليف انتفاء المفسدة فيه وتقدمه على وقت الفعل وعدم استحالته وكون الفعل مطاقا وثبوت صفة زائدة على حسنه وكان له شروطا كذالك لفاعله وللمكلف اسم اما الشروط فى فاعله فهى علمه لصفات الفعل من كونه حسنا او قبيحا وعلمه بقدر استحقاق الجزاء وقدرته على ايصال الجزاء وتنزهه عن القبيح واما فى المكلف فهى البلوغ او ما فى حكمه والعقل وامكان العلم بما كلف به والاخبار والقدرة على الفعل بعد امكان شرائط حصوله وعدم كونه خاطئا ثم ان التكليف قد يكون سمعيا متعلقا بالعلم كالتكليف بعلم الشرائع او بالظن كظن القبلة او بالعمل كالصلوة والزكوة ولا بد لذالك التكليف من بعثة نبى هو مرسل بشرع وكتاب سواء كان مبتدءا او مقررا واول زمان هذا النوع من التكليف سن البلوغ المقرر فى الشرع وقد يكون عقليا متعلقا بالمعارف الخمس ولا يلزم لذالك من بعثة النبى بل العقل يكفيه الا انه ربما بعث نبى لتبليغ التكاليف العقلية تاكيدا لما فى العقول وتنبيها لهم من سنة العقول ولا ضبط لاول زمانه بل موكول الى بلوغ القوة العقلية حد ادراك النظريات وآخره اول البلوغ الشرعى بقدر ادراك المعارف الخمس باقل ما يطلق عليه اسم الدليل او بقدر ادراك المعارف المذكورة بلا دليل على خلاف الرأيين فان صحة وجوب العمل موقوف على المذكورة والا اى وان لم يجب

التكليف لكان الله مغريا بالقبيح اى مرغبا محضضا له اى للعبد بالقبيح حيث خلق

الشهوات وخلق الميل الى القبيح والنفور من الحسن وتوضيحه ان الله خلق فى

العبد بقدرته القوة الشهوانية والآلات المشهورة واوجد لهم ما يشتهى انفسهم

وتلذ اعينهم وركب منهم الميل الى القبائح وعن الحسنات فلو لم يكلفهم بالاوامر

والنواهى فى ضمن ارسال الرسل وانزال الكتب المشتمله على الوعد والوعيد حتى

يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية لينتظم بذلك امر المعاش والمعاد

على النظام واتم الانتظام لكان مرغبا لهم الى القبائح بايجاد الشهوات وخلق

الآلات لهم فان قيل لم لا يجوز ان يخلق الله عباده مجبوله على الخيرات والمبرات كما

خلق الملائكه كذلك اقول لو خلقهم كذلك لا يحقق صفة العفو والغفران له تع فيخل

بوصف من اوصاف كماله ولا يحصل لهم استحقاق الثواب والعقاب لكونه منوطا

على المشقة على انه لابد من التكليف على ذلك التقدير ايضا لقوله سبحانه قل لو كان

فى الارض ملئكه يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم ملكا رسولا ولا يخفى ان الاية دالة

على قبح الابتداء بالثواب واذا ثبت ان عدم التكليف يؤدى الى القبح فلابد من زاجر

وهو التكليف المفيد لاجل الثواب وتطم المعاش والتكليف منقطع بالاجماع ولانه لو

لم ينقطع لامتنع ايصال الثواب الى المطيع بيان الملازمة ان التكليف مشروط بالمشقة

والثواب

والثواب مشروط بخلوصه عن الشوائب كما سيأتى والجمع ممتنع فلابد من تراخ بين

التكليف والثواب والا لزم الالجاء والعلم غير كاف لاستسهال الذم مع قضاء النظر

هذا جواب سؤال تقريره انه لم لا يجوز ان يكون الزاجر هو العلم باستحقاق الذم والمدح

من غير حاجة الى التكليف وتقرير الجواب ان كثيرا من العقلاء لغلبة القوة الحيوانية

عليهم يستسهلون الذم عند قضاء حوائجهم الشهوانية والغضبية ولا يلتفتون الى مقتضى

التكليف مع علمهم باستحقاق الذم كما هو المشاهد من الحكام واصحاب القدرة على قضاء

فكيف اذا لم يكن التكليف زاجرا لهم ووجه حسنه اى حسن التكليف التعريض للثواب

وفيه اشارة الى جواب سؤال تقريره ان جهة الحسن للتكليف اما حصول الثواب و

حصول العقاب والثانى باطل لان حصول العقاب لا يصلح لجهة الحسن له والاول

كذلك لان الكافر اذا مات على الكفر مع عدم حصول الثواب له وتقرير الجواب ان جهة

الحسن له تعريض الثواب لا حصوله والتعريض شامل للكافر فان قيل تكليف الكافر ضرر

محض لا مصلحة فيه لانه مشقة فى العاجل وموجب للعقاب فى الآجل فلا يكون حسنا

بل قبيحا قلت ان التكليف من حيث هو تكليف لا يكون ضررا ولا مستلزما له والا كان

تكليف المؤمن كذلك بل الضرر من سوء الاختيار المكلف لنفسه والفائدة ثابتة و

هى التعريض للثواب اعنى من الثواب النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال

فخرج التفضيل بقيد الاستحقاق والعوض باقترانه التعظيم والاجلال الذى يستحيل به

الابتداء لان التعظيم البليغ بغير المستحق سفه وقبح وفيه اشارة الى اثبات وجوب

التكليف واستعانة تعليل افعاله تع بالاغراض بان يقال لما كان فعل الله معللا بالغرض

وكان اجل الاغراض الذى هو الثواب يستحيل الابتداء به فلابد له من التكليف ولا يخفى

ان تعريف العقاب يفهم منه بقرينة التقابل فهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والاذلال

والمبحث الخامس من مباحث العدل فى انه تع يجب عليه اللطف كما عليه المعتزلة خلافا

للاشاعرة بناء على نفيهم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقدم الكلام فيه وهو اى

اللطف على قسمين مقرب ومحصل واللطف المقرب ما هو امر يقرب العبد الى طاعة

الله اى الى موافقه امره وارادته ويبعده عن معصية الله اى من مخالفة امره وارادته

ولا حظ له فى التمكين احتراز عن الآلة والقدره اللتان لا يقع فعل الطاعه وترك المعصيه

بدونها فلاحظ فى التمكين ولا يبلغ حد الالجاء احتراز عن الكسب بمذهب الاشعرى فانه

مقرب ويبعد من غير حظ له فى التمكين الا انه يبلغ حد الالجاء لما عرفت وهو اى الالجاء مناف

للتكليف واللطف لا ينافيه هذا هو اللطف المقرب واما اللطف المحصل فهو ما يحصل عنده

فعل الطاعة وترك المعصية اختيارا ولولاه لم يطع مع تمكين المكلف حالتى وجود اللطف و

عدمه والفرق بين التكليف واللطف ان الطاعة بدون التكليف مح وبدون اللطف

جائز

جائز لجواز حصولها بمجرد التكليف من غير كونه لطفا ثم اللطف المقرب ينقسم الى ثلاثة

اقسام لانه اما من الله تع كبعث الانبياء ونصب الادلة واما من المكلف كانقياده واستماعه

للاوامر والنواهى واما من غيرهما بل من فعل المتوسط كقبول النبى اعباء الرسالة و

قبول الامامة اعباء الخلافة النبوية ابتداء او بالوسط ويجب عليه تع فى الاول الخلق و

التمكين وفى الثانى الاعلام والوعد وفى الثالث اعلام الوسط وتفويض الامر اليه ونصب

ما يدل على صدقه من اظهار المعجزة وانما وجب اقسام اللطف على الله لتوقف غرض

المكلف بكسر اللام عليه فان اللطف من اسباب حصول الثواب الذى هو اجل الغرض

من افعاله فيكون واجبا والا اى وان لم يجب لزم النقض فى غرضه اما الملازمة فلان

المريد اى من اراد فعلا من غيره اى من المكلف بفتح اللام اذا علم انه لا يفعله اى ذلك

الفعل الا بفعل يفعله المريد من غير مشقة كاللطف فلو لم يفعل ذلك الفعل وكلفه بدونه

كان ناقضا لغرضه وهذا كمن عزه الى الطعام مع العلم بانه لا يجيبه الا بنوع من التعظيم

والتادب فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التادب ودعاه كان ناقضا لغرضه وهو

قبيح لان العاقل لو ناقض غرضه لذم تعالى الله عنه واعترض عليه الامام الرازى فى نهاية

العقول بانه لا نسلم ان ترك التادب ناقض فى غرضه فان الارادة والاغراض مختلفة

فقد يكون الانسان ميل من المدعو ان يتناول طعامه بحيث يقبل ويختار كلما اراد المدعو

منه من التادب وغيره وقد يكون من بر امنه ان يتناول طعامه تفضلا عليه ح ان
كان ارادة الطاعة من العبد بحيث يوجد كلما تعين فى طاعته فالامر كما ذكر وان كان
ارادتها على سبيل التفضل فلا نم ان ترك اللطف ناقض للغرض فان التفضل لا يجب
ان يكون ناقض المراتب اقول ارادة الطاعة لا يكون تفضلا بل واجبا مفيد الاشتمال
فعله على الحكمة وللاشاعرة اعتراضات ههنا الاول ان وجوب اللطف انما يتمشى عند
خلوه من جهات القبح وهو مم ٢ ان تكليف الكافر مع وجوب اللطف ح لانه مع وجود
اللطف مؤمن اذ يجب حصول الملطوف فيه عند وجود اللطف ومع عدمه يلزم مخل
الواجب او اخلاله به ان لم يقدر او قدر ٣ ان اخبار الله بان بعض المؤمن من
اهل الجنة اغراء لهم بالمعاصى لعدم تضررهم بها واخباره بان بعض الكفار من اهل النار
مستلزم لاصرارهم على الكفر وكلاهما مفسدة منافية للالطفية ولو كان اللطف واجبا
على الله لما صدر منه ماينافيه ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين ٤ انه لو كان اللطف واجبا
لكان يجب وجود نبى او امام او مجتهد فى كل عصر وفى كل بلد هف والجواب عن الاول
ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس فى اللطف جهة قبح اصلا وعن الثانى
بان الواجب من الالطاف انما هو المقرب لا المحصل وعن الثالث بان الاخبار بدخول
البعض فى الجنة لا يوجب الاغراء لجواز اقترانه بلطف مانع من الاقدام له بالمعاصى و

والاخبار بدخول البعض فى النار ان كان ذلك البعض من الجاهلين الجاحدين لله
كابى لهب لا يفيد الاصرار وهو ظ وان كان من العارفين كابليس فكذلك لانه يعرف ان
باصراره يزداد فى عقابه وعن الرابع بحصول الغرض من اللطف بوجود المعصوم الذى
يجوز ظهوره على كل من اعترف به وبوجود المجتهد فى كل زمان وبالناقل العدل من
المجتهد وبالكتاب المصون عن التحريف من المجتهد فلا يفوت الغرض من اللطف بدون
وجوبه فى كل بلد وههنا مسائل ١ ان تعذيب المكلف مع المنع عن اللطف قبيح عليه لانه
بمنزلة الآمر الملجى الى المعصية ولا يقبح ذم الفاعل للقبيح لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص
بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث زيد عمروا على قبح فعله عمرو لم يسقط
الذم عن زيد ٢ يجب علم المكلف باللطف اما اجمالا عند امكان الاكتفاء بالعلم الاجمالى واما
تفصيلا عند الافتقار الى التفصيل وذلك لانه اذا لم يعلم المكلف اللطف والملطوف فيه و
المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى الملطوف فيه ٣ لابد من المناسبة بين اللطف والملطوف
فيه ليتمكن حصوله باللطف والا لزم الترجيح بلا مرجح ٤ يجب اشتمال اللطف الذى من جهة
المكلف على حكمة زائدة على حسنه من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل ٥
لا يجب حسن اللطف بل يجوز التخير فيه بين الامرين او اكثر عند اشتمال كل منها على مصلحة
وحسنها فيقوم بعض منها مقام الآخر اما فى افعالنا كالكفارات الثلث واما فى حقه كما فى

حقه ولذا خلق المؤمن مع جواز ان يخلق له ولدا آخر وفيه خلاف والمبحث السادس من
مباحث العدل فى انه يجب عليه عوض الآلام الصادرة منه اما ابتداء كانزال الامراض
وتفويت الاعراض لمصلحة واما بوسط كايلام الحيوان وجوبا او ندبا او اباحة من ذبح
الهدى والاضحية والصيد فان الايلام الصادر منه من ضرر قليل فى العاجل مستتبع للنفع
الكثير فى الآجل فهى من الالطاف الواجبة عليه تع وذلك النفع الكثير هو العوض الذى اليه
اشار بقوله ومعنى العوض هو النفع المستحق الخالى عن التعظيم والاجلال فخرج التفضل
منه بقيد الاستحقاق والثواب بقيد الخلو فظهر ان عوض الالام داخل فى اللطفية فيجب
عليه تع والا اى وان لم يجب عليه تع قطعا عن كونه داخلا فى اللطفية لكان صدور الالام
منه تع ظلما تع الله عن ذلك لقبحه ويجب زيادته اى زيادة العوض على الالم بحيث يختار
المتالم المطلع عليه منه الالم والا كان الله تع عابثا مع التساوى وظالما مع النقصان و
كلاهما قبيحان واعلم ان ابا هاشم قد اشترط الاشتمال على اللطفية فى العوض وقد عرفت
اشتمال اللطفية عليه فانما اشترط ذلك بناء على ان علة قبح الالم اما ظلم واما عبث واعترض
عليه الامام فى نهاية العقول بان العبث ما لا غرض ولا داعى فيه اصلا لكن الفعل بلا
الداعى عند ابى الحسين واصحابه محال وما كان محالا كيف يقال انه قبيح ولهذا اوجب فى امراض
الصبيان اشتماله على اللطفية لمكلف آخر وخالفه ابو على والمحقق الطوسى بناء على ان

علة قبح الالم انما هو الظلم لا غير واما الآلام الصادرة من الله عدلا كايلام القاتل بالقود و
امثاله او عادة حسبة كاحراق الصبى الملقى فى النار او عادة شرعية كقتل من شهد عليه
شاهدين بالزور بامر يوجب قتل المشهود عليه فلا يجب عليه العوض بل لا عوض فى
الاول اصلا وفى الاخيرين على الملقى والشاهد لكونهما ممنوعين شرعا من الالقاء
والشهادة فصارا كالفاعلين للالم واما الالام الصادرة من الله تع تمكين غير العاقل وخلقه
مجبولا على الايلام كايلام السباع والمؤذيات ففيه خلاف فذهب بعضهم الى انه لا عوض
فيها اصلا وذهب ابو على فى احد قوليه انه على الله لان خلق السبع مجبولا على الايلام و
اقداره عليه بمنزلة الاغراء له عليه وعلى السبع فى قوله الآخر وذهب القاضى عبد الجبار
الى انه على الله مع الجاء السبع فى الايلام وعلى السبع بدونه واما ما يصدر عن الله تع
تمكين غير العاقل المجبول على الايلام من الحيوانات العجم ففيه خلاف ايضا فذهب
بعضهم الى انه لا عوض فيها اصلا لقوله صلعم جرح العجماء من العزباء والحق عند بعض ان
تمكين العجم من الايلام مع خلقهم غير عاقلين يقتضى ان يكون العوض على الله فتناول
الحديث الاول واما الالام الصادرة من العباد فعلى قسمين القسم الاول منه حسن وهو
ما يصدر عنهم لمصلحة عائدة الى نفسه كدفع الصائل او الى غيره كتاديب الاولاد والخدم
لنفع التعلم والتادب الزائد على الالم وشرب الادوية الكريهة للمرض لنفع التداوى

ولاعوض فى هذا القسم اصلا لاعلى العبد ولاعلى ربه والقسم الثانى منه قبيح كالالام
الصادرة من الظلمة واصحاب القدرة ويجب العوض فيه على فاعل الالم بما يساوى الالم
ويجب على الله انتصاف المظلوم من الظالم بما يوازى ظلمه فى الحال كما ذهب اليه السيد
المرتضى والمحقق الطوسى او فى الحال اذا كان الظالم مستحقا للثواب بطاعته بقدر ظلمه
فيصرفه الله عنه الى المظلوم اما بايصاله الى المظلوم مزيدا على ما كان عليه ان كان الظالم
من اهل الجنة واما باسقاط العذاب عنه بذلك القدر ان كان من اهل النار او فى
ثانى الحال اما بتبقيه الظالم الى ان يحصل له من الثواب ما يوازى ظلمه فيدفعه الى
المظلوم كما هو عند ابى هاشم واما بالتفضيل على الظالم بما يوازى ظلمه فيدفعه الى المظلوم
بالايصال او الاسقاط كما هو عند الكعبى وانما وجب الانتصاف على الله لان تركه مع اقدار الظالم
على الظلم يستدعى اضاعة حق المظلوم وهو قبيح ولما ورد فى القرآن من الله تقتضى من عباده
بالحق وههنا مسائل للمعتزلة ١ يجوز ان يكون الم المستحق كمرض الكافر والفاسق عقابا معجلا
لمصلحة عند ابى الحسين البصرى لانه الم واصل الى المستحق ولا يجوز عند القاضى عبد الجبار
لوجوب الرضا عليه وترك الجزع فيه بخلاف العقاب اذ لا يجب الرضا عليه فهو محنة لا عقاب
ورد بان الرضا بمعنى الاعتقاد بحسن الفعل مشترك بين المحنة والعقاب وبمعنى موافقة النفس
للشهوة منتف عنها لكونه غير مقدور ٢ لا يكفى لحسن الالم الذى يجب العوض عليه اشتماله

على

على اللطف وان كان مؤديا الى النفع الا ان النفع الذى يؤدى اليه اللطف فى مقابلة الطاعة
منتف الالم مجردا عن النفع وهو قبيح خلافا لبعضهم بناء على ان الالم كما يحسن للنفع المعادل
كذلك لا يؤدى الى النفع ٣ لا يحسن الالم الذى هو اللطف مع اشتماله اللذة ايضا على اللطف
عند ابى الحسين لان الالم انما يحسن اذا لم يكن الى المنفعه المترتبه على طريق آخر خلافا
لابى هاشم فان الالم المؤدى الى النفع حسن سواء كان الى ذلك النفع طريق آخر ام لا ٤
[illegible] دوام العوض عند ابى هاشم والمحقق الطوسى اذ يكفى فى حسنه كونه بحيث
يختاره المتألم ويجب عند ابى على لان انقطاع العوض يؤدى الى الالم الجديد وهو يستلزم
عوضا آخر وهكذا فيجب دوامه على تقدير انقطاعه واجيب بان مادة الانقطاع الى الالم
مع لجواز تفريق العوض على الاوقات بحيث لا يستشعر المتألم بانقطاعه وايصال العوض
بدون الاستشعار حتى يتألم لانقطاعه وان يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يستشعر به واما
التفضيل على المظلوم بمثل العوض دائما على ان الالم الحاصل من انقطاع العوض غير محل
بالنزاع انما النزاع فى العوض المستحق على الالم لا على العوض المتفرع على الانقطاع اقول
عدم الاستشعار بالعوض مناف لكون العوض بحيث يختار المتألم معه الالم وانضمام التفضيل
دائما لئلا يستشعر بالانقطاع فيتألم من تمام العوض فلا يكون تفضلا دائما ولا ينقطع العوض
والعوض على الالم الحاصل من الانقطاع عوض مستحق على الالم فلا يكون خارجا عن محل

النزاع اللهم الا ان يقال انما الكلام فى العوض المستحق على الالم فى دار التكليف ٥ لا يجب
حصول العوض فى الدنيا لاحتمال مصلحة فى التاخير ٦ لا يجب اشعار صاحب العوض
بايصاله عوضا بخلاف الثواب اقترانا لان التعظيم ماخوذ فى الثواب فائدة فيه الا مع العلم
اقول اختيار المتألم معه الالم يستدعى العلم به ٧ يجوز ان يوفر الله تع العوض
فى الدنيا على غير المكلفين وان ينتصف بعضهم من بعض فلا يجب اعادتهم فى الآخرة وهو
مخالف لاهل الحق ٨ لا يتعلق العوض بل يكفى حصول الرضا من المتألم باى وجه بخلاف
الثواب ٩ لا يصح اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه لا فى الدنيا ولا فى الآخرة سواء
كان العوض على الله او على العبد عند ابى هاشم والقاضى وقد صرح به الشيخ ابو سهل
النوبختى فى فص الياقوت وذلك لان المستحق لا يقدر على العوض ولا على المطالبة ولا يعرف
مقداره فلا يمكن الاسقاط الحق عند المص صحة اسقاطه علينا اذا استحل الظالم من المظلوم
بخلاف العوض على الله كما ذهب اليه ابو الحسين وذلك لان العوض حق المظلوم وفى
هبته نفع للمغصوب له مع امكان نقل هذا الحق اليه واسقاطه من الله عبث بعدم انتفاعه به
تذنيب وفيه ابحاث الاول فى الاجل اعلم ان اجل كل شيء وقت تحققه
اجل الحيوان وقت انقطاع حيوته وهو مقدر فى علم الله فلا يتغير عند الشيخين وابى
الحسين والاشاعرة فاجل المقتول هو الوقت الذى قتل فيه وليس له اجل آخر لو لم يقتل

ويدل

ويدل عليه قوله تع ولكل اجل مسمى ثم الاجل قد يكون طبيعيا وقد يكون اختراميا و
وكل منها اجل مسمى خلافا لبعض فانهم قالوا المقتول لو لم يقتل يجوز ان يعيش وان
يموت ثم اختلفوا فمنهم من قال ان علم الله له البقاء لو لم يقتل فله اجلان وقال النجار
له اجل واحد وهو ذلك الوقت الذى قتل فيه ثم ان ابا الهذيل ان المقتول لو لم يقتل يموت
قطعا واليه مال صاحب الكشاف فى تفسير قوله تع وقالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا
الآية وقال بعض البغدادين ان يعيش قطعا الى آخر اجله وهو بعيد عن الصواب ومن
المعتزلة من قال بان موت الجمع الكثير فى ملحمة لا يكون باجالهم بل من خوارق العادات
ثم انه يجوز ان يكون اجل يختص لطفا لغيره من المكلفين لا لنفسه لانه يؤدى الى انقطاع التكليف
له وعند انقطاعه لا يتحقق اللطف الثانى فى الرزق وهو عند الاشاعرة ما ساقه الله الى
الحيوان فانتفع به حراما كان او حلالا مملوكا او غير مملوك وعند بعضهم ما يربى الحيوان
به من الاغذية والاشربة لا غير وعند المعتزلة ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فالحرام
لا يكون رزقا وكذا الطعام المباح فى الضيافة ما لم يستهلكه بالبلع اذ للمبيح منعه وكذا الطعام
المهمة قبل ان يستهلكه اذ للمالك منعه منها الا اذا وجب رزقها عليه ويجب السعى فى
تحصيله بقدر الحاجة وقد يستحب توسعة على نفسه وعياله وقد يباح تكثيرا فى ماله من
غير ارتكاب منهى عنه وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات بلا اضطرار وتفصيل هذا البحث

مسطور فی حاشیتنا علی التفسیر للبیضاوی الثالث السعر وهو تقدیر العوض الذی یباع به

الشیء وقیل هو تقدیر اثمان الاشیاء وارتفاعه غلاء وانحطاطه رخص ویعتبر فیهما اعتبار

العادة واتحاد الوقت والمکان کما لا یخفی وهو عند الاشاعرة من الله وعند بعض المعتزلة

من العبد مباشرة وعند بعضهم تولیدا من عند الله والحق ان الغلاء والرخص قد یستندان

الی الله تع عند تقلیل الاجناس وتکثیر الرغبات وعکسها وذلک منه لمصلحة او تفضل وقد

قد یستندان الی العباد عند تکلیف المتغلبه الضعف علی بیع المتاع المعین بسعر غالی او

باحتکار الناس او بمنع الطرق او الرابع فی الاصلح بحال العبد مثلا اذا علم الله انتفاع زید

بایجاد قدر من المال له من غیر مفسدة فی الدین له او بغیره هل یجب علی الله ایجاد ذلک

القدر له ام لا فذهب الکعبی والبغدادیون وجماعة من البصریین وشیخ ابو اسحق النوبختی

والمعلم وکثیر من اصحابنا علی وجوبه مطلقا وذهب الجبائیة وبعض المعتزلة الی عدم وجوبهما

مطلقا وقال ابو الحسین قد یجب وقد لا یجب واحتج الموجبون مطلقا بان داعی المصلحة متحقق

والصارف منتف فیجب الفعل وهو الاصلح بحال العبد لا یریدون بوجوبه وجوب المعلول

عند تحقق العلة التامة کما ظنه الفاضل القوشجی فی شرح التجرید اذ لیس الکلام فیه بل ایمانه یریدون

بالواجب ههنا ما یستحق تارکه الذم وذلک لان القادر الحکیم اذا علم فی شیء مصلحة ولم یمنعه

مانع من ایجاده فلو لم یوجده لکان مستحقا للذم فاعلا للقبیح فیصار الی ان معنی الوجوب علی الله

رجحان

رجحان ما ینبغی به الحکمة وهذا کما انه اذا تحقق الصارف عن ایجاد الفعل للحکیم ولا داعی

له حاجة ومصلحة فایجاده عنه قبیح کما مر واستدل النافون بان وجوبه یؤدی الی المحال

فیکون محالا بیان الملازمة انه علی تقدیر انتفاء المفسدة فی الزائد علی ذلک القدرة ثبوت

المصلحة لا یخ اما ان یکون ایجاده واجبا فیلزم وقوع ما لا نهایة له من المال وهو مح وما ان

لا یکون واجبا وهو المط ورد بمنع المصلحة فی وجود المنافع الغیر المتناهیة لجواز اشتمالها علی

مفسدة لا یعلمها الا الله وتمسک ابو الحسین واختار المحقق الطوسی بان ایجاد ذلک القدر

واجب علیه لما استدل به الموجبون مطلقا والزائد علیه مع تحقق المصلحة وانتفاء المفسدة

ان لم یکن الداعی فیما یشق واجب وان کان الداعی فیما یشق غیر واجب لان المشقة تجری مجری

الصارف وهذا دعاه الداعی الی دفع درهم الی فقیر ولم یظهر له فی دفعه فانه یدفعه الیه واما

ان حضر جماعة من الفقراء متساویة الاستحقاق وشق علیه الدفع لحصول العذر لمن لا یدفعه

الیه فلا یدفعه الی احد منهم اقول فیه نظر لان الداعی فیما یشق لا یمکن ان یتحقق فی حقه تعالی

نعم یمکن ان یقال اذا علم الله فی شیء مصلحة عامة نافعة یجب علیه ایجاده واذا علم فی شیء مصلحة

یسیرة سهلة فلا یجب علیه فان سهولة المصلحة تجری مجری انتفاء الداعی فان الحکیم التام فی جمیع

افعاله لا یلتفت الی ایجاد ما فیه مصلحة سهلة جدا وفیه تأمل والحق عندی هو المذهب الاول

الفصل الخامس من فصول الباب فی النبوة ای فی العلم بان الله سبحانه بعث محمدا

صلىم الى كافة الناس الحق والبنوة اما اسم لمصدر بمعنى اخبر واصله
النبوئه بالهمز فقلبت الهمزة واوا وادغمت على وزن المروة واما مصدر بنآء مقصورا واوا
بمعنى علا وارتفع على وزن الابوة واما بمعنى الساة بمعنى الصوت الخفى ومن المهموز بشعر
عباس ان برداس ماخاتم النبآء انك مرسل ما الحق كل هدى السبيل هداكا ومعنا
لغة الاخبار والارتفاع واصطلاحا هو الاخبار عن الله تعالى بواسطة احد من البشر ثم
النبى لغة فعيل من النبوة باحد معانيها واصطلاحا هو الانسان ولا يخفى ما فى تعقيب المسند
اليه بضمير الفصل من الدلالة على الحصر المفيد للاحتراز من الملك والمجردات المتوسطة
بين الله وبين عباده على راى بعض الصابئة والاجرام العلوية الفائضة على راى صابئة الهند
او السيارة على راى صابئة الروم والاصنام على راى بعض اراذل الصابئة من الهند المخبر عن
الله لا عن غيره من القرون السابقة والامم السالفة وفيه اشعار بمعصومية اصله بغير واسطة
احد من البشر وان كان بواسطة الملك فيخرج به الامام والفقيه والمتكلم فانهم مخبرون
عن الله بواسطة الانبيآء ولا يشترط فيه استعداد ذاتى او مزاجى وانما قدم تعريف النبى
على مباحث النبوة ضرورة تقدم الماهية على الهيئة المركبة والفرق بينه وبين الرسول
ان الرسول مخبر عن التكاليف العقلية والسمعية معا واضعا للشريعة او مقررا لها فتمى
نبوته بالنبوة التشريعية والنبى هو المخبر عن الله اما بالتكاليف العقلية فقط واما بالتكليفين

معا فتمى نبوته بالنبوة التعريفية واولوا العزم من الرسل مختصون بوضع الشريعة وهى
خمسة عندنا وهم نوح وهو اول نبى من انبيآء الشريعة واول نذير على الشرك واول داع
الى الله بالشريعة واول من عذبت امته لرد دعوته على ما ذكره الثعلبى فى قصص القرآن
وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين وقيل ستة هؤلاء ومع آدم
عليهم السلام والاول اقرب لقوله تع ولم نجد له عزما وقال اماثلون انهم اصحاب
القوة العظيمة العامة وقال ارسطو هم الذين عناية الله لهم اكثر وقيل الرسول من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو من ذالك كيوشع عليه السلم
وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله
بكتاب او الهام او تنبيه فى المنام فالنبى اعم من الرسول والرسول من صاحب العزم
ومنهم من لا يفرق بين النبى والرسول وهو مخالف لما ستعرفه فى الرسول المحدث
النبوى من مخالفة عدد الانبيآء لعدد الرسل واعلم ان الاشاعرة قالت النبى من
قال الله له ارسلتك الى العباد او بعثتك اليهم او بلغهم عنى كذا الى غير ذالك فما يؤدى
مؤداها والنبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولا يشترط فيها الاستعداد
الذاتى او المزاجى خلافا للفلاسفة فانهم قالوا النبى انسان بجناح الله فى مقاما النوع فان
نوع الانسان مدنى بالطبع ولا بد من التمدن من قانون عدل بينهم لئلا يؤدى الى الهرج

والمزج وهو الشرع الذي لابد له من الشارع المقنن على وجه العدالة ويجب ان يكون
الواضع لهذا القانون مؤيدا من عند الله بالنفس القدسية المناسبة للمبادي
العالية المستعدة لتصور الكائنات واظهار المعجزات ويجب ان يكون قانونه مفيدا
للعدالة باذن الله وامره ووحيه وانزال الملك اليه على سبيل المحاكاة الحالية ومتضمنا
لتعريف الصانع بصفاته الكمالية ولترغيب الناس وترهيبهم بالوعد والوعيد على وجه
يتصورون كيفيتها ولابد له من التدبير في بقاء شرعه بتكرار العبادات المذكرة
عليهم المقرونة بذكر الله وذكر المعاد المشروطة بالطهارة والتنظيف البليغ المشحونة بالخضوع
التام في مدد متقاربة حتى يلحق اثر الذكر السابق ما للاحق قالوا في حقه انه يطاع امره
لوجوب ان يكون الامر لمن له الخلق ثم ان المعجزات عندهم على ثلاثة اقسام لانها اما
امر عدمي من باب التروك كالامساك عن القوت المعتاد مدة طويلة لا يبقى بمثله
قوة البشر واما امر وجودي من قبيل الاقوال كالاخبار عن المغيبات او من قبيل الافعال
كسرد النار وتكسر الماء ودك الجبل واحياء الموتى وقالوا السبب في الاول وفور الاشتغال
بعالم القدس بحيث يمنع المواد المحمودة في بدنه من التحلل وهذا كما يشاهد في المرضى عند
اشتغال انفسهم بالامراض الحادة من مفارقتهم الغذاء مدة لا يقدرون على غيرها وفي
العصمة وفي الثاني قدسيته عن الشوائب المانعة لاتصاله بالمبادي المنتقشة بصور الكائنات
من

من الازل الى الابد ومواجهة نفسه لها بحيث يرتسم صور المغيبات في مرآة نفسه و
اطلاع نفسه عليها وهذا كما يحصل لبعض في بعض المنامات ان يواجه انفسهم بالمبادي
العالية لغلبة النوم على الحواس وسكون الحواس عن افعالها المادية المزاحمة بالمبادي
فيرتسم منها صورا من الحوادث الماضية او الاتية من غير تعب ونصب وفي الثالث
اقتدار نفسه على التاثير في طباع العناصر والاجسام وهيولياتها ثم اعلم ان بعثة النبي
واجبة عندهم قضية للنظام الاعلى ويجب عندنا في جميع الاوقات بحيث لا يجوز خلو زمان
من شرع نبي لكونها لطفا فانها خالية عن المفاسد مشتملة على المصالح منها تعريف الثواب
والعقاب على الطاعة والمعصية ومنها تاييد العقل في التكاليف العقلية واستعادة
الحكم في التكاليف السمعية ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف من تصرفه في ملك الغير حين
قيامه بالتكاليف فان المكلف قد علم من العقل انه مملوك لله وان التصرف في ملك الغير
قبيح ومنها تعريف الحسن والقبح للافعال التي لا يستقل العقل بمعرفتها ومنها تعريف الاغذية
والادوية النافعة في بقاء النوع وتعريف السموم من الترياقات فان العقل قاصر عن ذلك
ومنها تعليم الاخلاق والسياسات الضرورية ورفع القبائح فان ترك البعثة مع عدم الحاكم
المعين مطلقا مخل بالنظام ومفسد للانتظام ومع الحاكم الغير المؤيد من عند الله المسبب
المغلوب لسلطان الوهم يؤدي الى القبائح الشنيعة والفضائح البديعة كما ظهر من طرفي

البراهمة المنكرين للبعثة المتكون بالعقل من ايجاب المباحث المعرطة على انفسهم المحسه
واقدام القبائح المعرطة من اهوآئهم الخسيسه كالقآء انفسهم من الجبال القارعة وقطع
اعناقهم اختيارا بالسيوف القارعة طلبا للنجاة ونيلا لمرضات الله سبحانه ومرضات
اصنامهم المتوسطة والقآء نسائهم فى النار مع الارواح بعد الموت الارواح وايجاب
الوطى لنسآء اخوآنهم بعد الطهر عند عبثرار واحص ويحوم العمر لاما بهم محصلا للعبيد
والامآر الى غير ذالك ومنها تكميل النفوس الناقصه واما عند بعض المعتزله فهو واجبه
على الله مطلقا وعند بعض آخر واجبة مع علم الله بانقياد الآية للنبى وممكنه حسبه مع
عدم علمه به وقال ابو هاشم هى واجبة مع تعريف الشرعيات وممتنعه بدونه لان خلو
البعث عن التعريف الشرعي عبث وقال ابو على يجوز بعثة النبى بدون التعريف الشرعي
تاكيدا للتكاليف المذكورة فى العقول وكذا يجوز بدون الشرع المستقل تقريرا للشرع
السابق سوآء صار مندرسا ام لا وقيل انما يجوز لتقرير الشرع المندرس واما عند الاشاعرة
فهى ممكنه بالامكان العام الذى يجامع الوجوب والدليل على امكانه بعثة نبينا محمد صلى الله عليه
وآله بالتواتر المفيد للعلم الضرورى فان الدال على الوقوع دآل على الامكان بلا ريب واما
عند الصابئه واكثر البراهمه والسامنة وغيرهم من الطوايف المنكرين للبعثة فهى ممتنعه
اما لذآتها واما لامتناع شرطها الذى هو المعجزة واما لامتناع لازمها الذى هو التكليف واما

لاستلزامها

لاستلزامها العيب او ممكنة الوجود وممتنعه الاثبات او ممكنة الوجود والاثبات لكنها عديمة
الوقوع فالمنكرون سبع طوآئف ولكل منهم مستند اوهن من بيت العنكبوت وسمسك
اسخف من حبل الحس والطاغوت فان الطآئفه الاولى لابد للمبعوث من العلم بان بعثه من عند الله
والعلم بدع بجواز انتساب الوحى الى الجن ولان الوحي بطريق التكلم من الروحانيات عن
الجسمانيات يستدعى كونها مرتبه لكل من حضر الالقآء وليس الامر كذالك باعترافكم ولان
تصديق المبعوث موقوف على العلم بوجود الباعث المحق وصفاته وهو امر بديهى لا يحصل
الا بدقيق النظر فلو جاز الاستمهال للمكلف لزم افحام النبى اذ للمكلف ان يقول كلما طولب
بالتصديق ان نظرى لم يرد الى العلم بوجود باعثك وان لم يجز له الاستمهال لزم تكليفه بما لا يطاق
واجيب بان انتساب الوحي الى الجن بعد اظهار المعجزة بعيد عن العقول ومخالف للمعقول لان
الاعجاز خارج عن طوق الجن ايضا على ان بعض المعجزات كتبريد النار يمتنع من الجن
المخلوق من النار وبان الجن تحدوا ببعض المعجزات كالقران ولم يتصدوا للمعارضة كما روى
عن رسول الله صلعم وقد صرح به الامام الرازى فى نهاية العقول ولا يجب روية الجسمانى على كل
من حضر عند الالقآء قياسا على البسائط فانها مع كونها من الجسمانيات قد يرى عند الامتزاج و
قد لا يرى عند عدمه ولا يلزم عند افحام النبى اذ له ان لا يمهله ويقول لظهور المعجزة يكفيك العلم
بوجود من بعثنى اليك بل امهاله قبيح لتضمنه تفويت المصلحة المتعلقة بالايمان والسابقه

ان خرق العادة الذى هو شرط لمعتمم والالجاء انقلاب الجبل يا قوتا وصيرورة السم الرحم
قوتا الى غير ذلك ههنا ورد بان الجزم بعد وقوع شيئ لا ينافى امكانه وكل ممكن مقدور ويجوز
للقادر ان يفعله تارة لمصلحة الثالثة بان البعثة مستلزمة للتكليف وهو ١ لاثبات الجبر
ورد بابطاله بالكسب ٢ لاضرار العبد به وهو قبيح لا يمكن ان يصدر من الحكيم ورد بانه
مشتمل على تعريض الثواب وكثير من المصالح بحيث لا يرى اضرارا العبد بمتاعب التكليف ما بالنسبة
الى تلك المصالح فهو بالحقيقة ايقاع لا اضرار ٣ لان التكليف بلا غرض عبث ومعه لا يمكن
ان يعود اليه لتعاليه عن جلب المنافع والاعراض فيعود الى المكلف وح عذابه لترك ما ينفعه
قبيح ورد عذابه لترك الامتثال لا لترك ما ينفعه ٤ لان التكليف بايقاع الفعل حال وجود
الفعل وبعده تكليف بتحصيل الحاصل وقبله تكليف ما لا يطاق لانه تكليف بايقاع شيئ حال عدمه ورد
بان التكليف فى الحال بايقاع الفعل فى ثانى الحال ليس مح وتحصيل الحاصل انما يكون محالا اذا
كان حاصلا بتحصيل سابق واما اذا كان بهذا التحصيل فلا ٥ ان التكليف بالاعمال البدنية
يمنع الاشتغال بالنظر فى معرفة الله ورد بانه معد للتوجه الى عالم القدس والتامل فى معرفة
الله تع فان النفس بمجرد الرياضات الرهبانية لا تستعد لفيضان نور العرفان عليه على ان
التفكر من اجل اغراض التكليف والرابعة بان العقل كاف فى الاعمال لان كل ما حسنه العقل
مقبول معمول به وكل ما قبحه متروك وكل ما توقف العقل فيه معمول عند الحاجة متروك

عند العناء

عند العناء ورد بان استعمال المتوقف بدون العلم بحسنه ونفعه مح والعلم به لا يتصور
بدون البعثة والخامسة بان ظهور الخارق لا يدل على صدق من يأتى به التوقف على
انها من فعل الله او بامره وهو مم لجواز انتسابه الى نفسه بغير امر الله على سبيل السحر والتبرك بحالة
او معرفة خواص الاشياء او الى الملائكة الذين لا يثبت عصمتهم الا بالبعثة سلمنا انها من فعل الله
بناء على ان يمكن الساحر ومن يجرى مجراه من اظهار الخارق على يد الكاذب متضمن لايهام
صدق الكاذب وهو يفضى الى اضلال العباد وهو قبيح ممتنع على الله تع لكن لا نسلم ان الغرض
منه التصديق للرسول بناء على ان الغرض الاصلى من افعاله تع حصول الثواب للمكلفين
وهو موقوف على صدق الرسول لكن لم لا يجوز ان يكون على سبيل الكرامة سلمنا بناء
على ان الكرامة مع دعوى الامامة والولاية مصدق للمدعى وبدونه لا يتصور التصديق
لكن دلالته موقوفة على استحالة الكذب على الله وهو مم سلمنا لان الكذب قبيح ممتنع عليه
لكن دلالته موقوفة على وصول التحدى بجميع الناس وعجزهم عن المعارضة وهو مم لجواز
عدم البلوغ او عدم معارضة القادرين عليها مواضعة مع الرسول لينالوا حظا من دولته
او استهانة او استحقارا فى اول امره وخوفا منه بعد استقراره ورد بان تمكين المعارض
من الكف وتمكين المدعى بعدم بلوغ التحدى الى جميع من يصلح للمعارضة او بغيره يؤدى الى
الى تصديق الكاذب واضلال العباد والسادسة بان العلم لا يحصل من التواتر فلا يفيد

المعجزة الا تصديق من شاهدها ورد بان انكار العلم الضروري سفسطه والثانية
بان الشرائع كلها مشتمله على المتاعب التي لا يحكم العقل بها والحاكم بخلاف العقل لا
يكون مشروعا من عند الله ورد بان منافع البعثه تضاعيف للمتاعب والعقل حاكم بارتكاب
الشر القليل لاجل الخير الكثير وفيه اي في الفصل الخامس مباحث خمسة المبحث الاول
في نبوة نبينا ومولانا ابي القاسم محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه
وآله وانما خص البحث بنبوته مع وجوب التصديق بنبوة سائر الانبياء ولان اثبات نبوته
مفيد لاثبات نبوتهم ووجوب التصديق بهم فان الانبياء وصدق نبوتهم من جملة ما جاء
به نبينا صلعم وفيه اشارة الى ان التصديق لهم فرع للتكليف بتصديقه وانما ثبت نبوته صلعم
لان ظهرت المعجزة على يده وفي بعض النسخ اظهر على يده معجزات كثيره وعلى هذا يكون في
لانه راجعا الى الله في قوله رسول الله ولا يخفى من تكلف والمعجزة لغة فاعل الاعجاز والاعجاز اثبات
العجز للغير ثم اطلق مجازا على ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفيه الى
الاسميه وعرفا عندنا وعند المحققين هي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي بشرط ان يطابق
الدعوى ولا يعارض بمثله او بما يقاربه ويكون من فعل الله او بامره ويقع في زمان التكليف
ويكون مسبوقا بالدعوى واقعا في زمانه ولا يشترط فيها المناسبة بين نفس المدعي وبين المبادي
العاليه كما هو رأي الفلاسفة بل هو موهبة من الله يختص به من يشاء وعند الاشاعرة

هي ما قصد

هي ما قصد به اظهار الصدق لمدعي النبوة ويشترط فيها كونها من فعل الله او من تركه
وكونها خارقة للعادة متعذرة الاتيان بمثلها ظاهرة على يد المدعي موافقة لدعواه لا يكذبه
للمدعي غير متقدمة على الدعوى من غير شرط الاستعداد ذاتيا او مزاجيا ولا يجب التصريح
بالتحدي بل يكفي قرائن الاحوال ولا يخفى ان تخصيص المعجزة منهم بفعل الله مبني على الجبر و
هو ظ وتقييدها بعدم التقدم على الدعوى مبني على ان الوجه في دلالة المعجزة على الاعجاز عندهم
اما اخبار المدعي بالغيب مع الموافقه وهو يستدعي المقارنة واما اخباره بالغيب عند حصول
مدلوله على وفق الاخبار واما حصول مدلول الاخبار على وفقه وهما يستدعيان التاخر منه
وفيه بحث لان وجه الدلالة للمعجزة على الاعجاز ان كان حصول الفعل الموعود به او اخبار
الغيب عند حصول الموعود به فلا محاله يكون المعجزة مسبوقة بالدعوى كما هو الحق وعليه
اهل الحق فيكون المعجزة مشروطه بعدم مسبوقيتها بالدعوى لا بعدم تقدمها وان كان الاخبار
المذكور مع الموافقة كما هو رأي الاشاعرة فهو عين الدعوى وعلى هذا كان وقوع التكليف بمتابعته
مع وقوع المعجزة هف بل انما يكلف احد بتصديقه ومتابعته بعد ظهور الموعود به لا ان
يقال انما التكليف بعد العلم يكون الخارق منه فحصل والعلم به مسبوق بوقوع المعجز واعلم
ان دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية لا عادية نازله منزلة الدلالة الوضعية
في تمه مقامة التصديق بالعقل كما ذهب اليه الاشاعرة بناء على ان العقلي الدال مربوطه بمدلوله

١٨٢

بالذات بحث لايتخلف عنه والمعجزه قد يتخلف عن الدلالة على صدق النبي فان الخوارق عند
قيام الساعة غير داله على صدق النبي اذ لا نبي في ذالك الوقت وكذالك الكرامات
الصادرة عن الاولياء فانها غير داله على صدق النبي والحق ان مادة النقض لا
يصلح للتمسك لان الخوارق عند قيام الساعة موعودة من النبي عليه السلم فوقوعها داله
على صدقه فيما وعد به وان تاخرت عنه وكيف لا وقد اعترف الخصم بجواز تاخر المعجزة
عن الدعوى زمانا كثيرة متطاولة ويكون المعجزة المتاخرة داله على ثبوت النبوة كما صرح به
في المواقف واما الكرامة فهي داله على صدق الولي ان اقترنت بدعوى الولاية والامامة
وغير داله على الصدق اصلا ان لم يقترن بالدعوى ولا نضيرنا اذ لا نقول ان كل خارق يدل
على صدق دعوى النبوة بل كل خارق مقرون بالدعوة دال على صدق الدعوة واذا عرفت
هذا فنقول ظهور الخارق على يد الكاذب فضيحة والفاسق استدراج وعلى يد النبي قبل
البعثة ارهاص من الرهص بمعنى تاسيس البناء وعلى يد النبي عند البعثه والتحدي
وعلى يد الامام عند التحدي معجزة ومن الاولياء الا سة كرامة وقد يعبر عن الخارق الظاهر
من الامام ايضا بالكرامة ويجوز ظهور الخوارق من الاولياء بل تقع عندنا وابي الحسين البصري
من المعتزله وعند جمهور الاشاعرة خلافا لسائر المعتزلة ولا يلزم منه خروج الخوارق من
حد المعجزة ودخوله في العاديات ولا اهانة الانبياء ولا عدم دلالة الخوارق على صدق النبي

ولا

ولا عمومية الاعجاز بناء على اعتبار التحدي ودعوى النبوة في معجز النبي والدليل على وقوعه حمل
مريم بعيسى عليه السلم وقصه الكهف وآصف ابن برخيا وما نقل متواترا عن الائمه الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين ثم ان اظهر المعجزات على يد النبي صلعم كالقرآن الذي هو اعلى المعجزات
وابقاها وهو من فعل الله وقد تحدى به رسول الله صلعم فتصدى لمعارضته المتعربه والمتقرفة
من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان فعجزوا عن آخرهم حتى اثروا المجادلة بالكلام على المقاولة بالكلام
مع كونهم حراصا على العناد غلاظا في عدم الانقياد علما في نقد الاساليب وادراج المزايا في التراكيب
متنعيا في معرفة اللغات وسهوله بجولنا وتقلبها في فنون الكلام وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال جاء الوليد ابن المغيرة صلعم فقرء النبي عليه القرآن فكانه رق فبلغ ذالك ابا جهل لعنه الله
فاتاه وطال بينهما التشاجر حتى قال الوليد فو الله ما فيكم رجل اعلم مني بالشعر ولا برجزه ولا بقصيده
ولا باشعار الجن والله ما نشبه الذي يقوله هذا والله ان لقوله حلاوة وان عليه لطلاوة وانه
لمثمر اعلاه مغدق اسفله وانه ليعلو ولا يعلى وانه ليحطم ما تحته ثم لما كثر المنع والالحاح من ابي جهل
قال فدعني حتى افكر فلما فكر قال ان هذا سحر يؤثر واعلم ان العلماء قد اختلفوا في وجه الاعجاز
على مذاهب فقال بعض المعتزلة الجاحظ والحجة في اعجازه غرابة النظم والتركيب والاسلوب
وفيه ان غرابة النظم امر سهل المعارضة ولا سيما بعد سماعه فلا يصلح لذالك مع وقوع
ترهات المسيلمة لعنه الله مثل الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم

١٨٧

طويل الى غير ذالك وذهب اصحاب العربيه والجاحظ من المعتزلة الى انه البلاغة
المتناهيه واعترض عليه تلبس التفاوت في البلاغة على بلغاء الزمان بين اقصر سوره وبين
ابلغ الخطب واجزل القصايد ولا بد في المعجز ظهور التفاوت بين المقيس والمقيس عليه
بحيث لا يبقى معه شك وبعدم تميز بعض السور عن كلام المخلوق حتى قال ابن مسعود مع كونه
من اجلة البلغاء ان الفاتحه والمعوذتين او المعوذتين ليست من القرآن وبان الصحابة
لا يثبتون ايه من الصحائف الا مع ظهور عدالة الراوي او البينه او اليمين فلو كان القرآن
بجميعه متميزا بالبلاغة لما احتيج الى ذلك وبجواز كون النبي فائقا في البلاغة على اهل زمانه وغالبا
على اقرانه فلم يقدروا على الاتيان بمثل قوله والجواب عن الاول بان عدم التفاوت عند بعض
القاصرين من ابناء الزمان لا يوجب عدمه عند الحذاق والمعارضين وعن الثاني بمنع ما روي
عن ابن مسعود وبكونه من الآحاد على تقدير التسليم وقد صرح به الفقيه النجيب ذو المجدين
مرتضى الشريف الموسوي رض في الجواب عن الاسولة الطرابلسيه ثم ذكر كلاما خلاصته ان القرآن
لا يزيد ولا ينقص عن هذا الموجود اما انه لا ينقص فللنقل المتواتر والاجماع على ان ما بين الدفتين
كلام الله واما انه لا يزيد عليه فلان انزاله للاداء والابلاغ فلا يخ اما ان يكون حذفه من
النبي او من غيره او من اعداء الدين وآله في حيوته او بعد وفاته والكل باطل اما الاول فلامتناع
مخالفته عليه السلم لامر الله تع في تبليغ جميع ما انزل اليه ولا يجوز الامر بتبليغ البعض و

النهي

النهي عن تبليغ البعض لانه يؤدي الى العبث في افعاله تع الله عنه واما الثاني فلان تداوله
وتناقله وعرضه على النبي عليه السلم وختمه بحضرته باباه واما الثالث فلان جمع آيات
القرآن وسورها لما كان مكلفين ومتعبدين ومتقربين الى الله بقرآئته ودرسه وحفظه
وكان واجبا قرآئته في الصلوة على التوسع فحذف البعض منه يؤدي الى منع المكلف من
العلم بما هو مشروع له ومكلف به ندبا او وجوبا موسعا مع وجود المعصوم الحافظ
للشرع في جميع ازمنة التكليف وهو فاسد قطعا وما قيل من انعقاد الاجماع من الشيعة
على ان عثمان يقدم على كتمان بعضه ليس على ما قيل اذ علماء الشيعة معاذ الله ان يجمعوا
على ما عرف بطلانه بصريح العقل ولا صرح به منا الا جمع من اصحاب الحديث الذين
وانهم تقليد لفظ الحديث والتسليم لما في الرواية من حق وباطل وغث وسمين من
غير روية وتفكر ومن هذا شانه لا يعتد في خلاف ولا في اجماع واما علماؤنا كابي جعفر ابن
قبه وابي الاحوص وابي نوبخت ومن تقدم عليهم وتاخر عنهم مما نقص ... في نقصان
القرآن فاين الاجماع من الامامية ولما ما روي من طرق اهل البيت عليهم السلم انه لو
قرئ القرآن كما انزل لوجد فيه سبعين رجلا من قريش باسمائهم واسماء آبائهم واسماء امهاتهم
فمعناه انه لو فهم مراد الله وشان نزول الآيات على ما هو عليه في الواقع لكان كذا وكذا
وعن الثالث بان احتياط الصحابة انما هو في وضع الآيات والسور مواضعها لا في الايات

١٨٧

القرآنية فان جمع القرآن متواتر عن النبی صلعم وعن الرابع بان التحدی عن الغاية التی
وقف البلغاء عندها معجز من عند الله فان القوی البشرية متناهية انما يصل حدا فی کلامه
فمن تعدی عن ذلك الحد تجاوز عن ان ينسب فعله الی القوة البشرية بل انما ينسب الی الله
تع ٣ ذهب الجوينی والباقلانی والامام الرازی فی نهاية العقول الی انه مجموع الامرين
واعترض عليه بان بطلان القول بواحد من الامرين يوجب القول ببطلان المجموع
٤ قال السيد المرتضی انه صرف العلوم الضرورية فی المعارضة عن اهلها وقيل صرف
دواعيهم عن المعارضة مع الاقتدار ولايقول احد بسلب القدرة علی التلفظ مايساوی
القرآن فی الفصاحة واعترض بانه لوكان الوجه فی اعجازه صرف العلوم او صرف الدواعی
لكان المعجز هو الصرفة لا القرآن وكان المعارضة قبل الصرفة مقدورا معتادا ولكان
اهل المعارضة عالمين بالصرفة ولو كانوا عالمين بها لنطقوا بها فتواتر الينا عنهم وليس
علی ان القول باعجاز القرآن مستمرا قبل القول بالصرفة والجواب عن الاول ان كون
الصرفة معجزا لاينفی كون القرآن معجزا ولو بسبب الصرفة وعن الثانی بان القرآن حادث
مع الصرفة فلايكون قبلها معتادا مقدورا وعن الثالث بمنع استلزام العلم لاهل المعا
نطقهم واعترافهم بها وعن الرابع بان العلم باعجاز القرآن لايتوقف علی العلم بوجه الاعجاز
وسببه نعم العلم البعض بالشیء المسبب يتوقف علی العلم بسببه والحق انه قد عرفت

ان المعجز اسم لما هو سبب العجز للغير وانه من قول الله تع فاعجاز المعارض من قبل الله
تع متصور علی وجهين اما بايجاد المزايا فی المعجز بحيث لايقدر المعارض علی الاتيان
بمثلها واما باحداث العجز والثانی اقرب الی المصلحة فان العجز من المعارضة مع
الصرفة اسرع ظهورا من العجز عنها بدون صرف مع القدرة ولامنع من الجمع والوجه
عندی انه مجموع الصرفة والبلاغة المتناهية وغرابة النظم ٥ ظن بعضهم الی انه عدم
اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده لقوله تع ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا واعترض عليه بمنع عدم الاختلاف بل بوقوع الاختلاف فی صحة التركيب وعدمها
بالتكرار وبتبديل اللفظ والتركيب وبايضاح الواضح وعدمه وبالكذب والصدق وبالزيادة
والنقصان وبتغيير المعنی وبوقوع التناقض وذلك لقوله ان هذان لساحران قوله ويل
يومئذ للمكذبين وقصة موسی وعيسی وقوله كالصوف المنفوش بدل كالعهن
المنفوش وقوله تلك عشرة كاملة وقوله ولارطب ولايابس الا فی كتاب مبين مع عدم
اشتماله علی الرمل والهندسة وكسر ونحو وقوله وازواجه امهاتهم وقری وهو اب
لهم وقوله ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر والماضی وقوله وما علمناه الشعر وما ينبغی
له علی ان فی القرآن ابياتا ومصاريع كقوله المحسنات للمحبين والحسنون للمحبنات وان
يستغيثوا يغاثوا بماء والجواب عن الاول بان القرآن نزل علی سبعه

وفی لغتهم كما نه من قريش نصب المثنی وكلا ورفعهما بالالف وعن الثانی بان التكرار
المفيد غير مفيد بعدم الاختلاف فی البلاغة وعدمها او عدم اختلاف اهل الكتاب
فی قصص القرآن لا اختلافه فی اللفظ والمعنی وعن الخامس بان المراد من قوله لا
رطب ولايابس من ضر وديات الدين وعن السادس بان الشعر ما قصد به الوزن
وتناسب المصاريع واتحاد الروی وليس من القرآن موزونا بالقصد واعلم ان القرآن
فضله جليل واجره جزيل كما دل عليه قوله صلعم من قرء القرآن ثم رای ان احدا اوتی
افضل مما اوتی فقد استصغر بما عظمه الله وقال صلعم مامن شفيع افضل منزلة عند الله
يوم القيمة من القرآن لانبی ولاملك ولاغيره وقال لوكان القرآن فی اهاب لما مسته النار
ای فی طرف من القلوب المستعدة له الا انه لابد لترتب الاجر والفضيلة علی تلاوته
من شروط منها ملاحظة عزه وجلاله عند التلاوة ونزوله من عند الله لطفا بخلقه و
اجلال قايله والاقرار بانه كلام الله وحضور القلب وترك حديث النفس والتدبر فی
معانيه والترتيل فی الفاظه بحيث لايخل بالتدبر فی المعانی والتخلی عن موانع الفهم وعن
تفسيره بالرای وتخصيص نفسه فی كل خطاب والترقی من حضيض نفسه بالتوجه الی
الله سبحانه والتبری من حوله وقوته وتاثر القلب عن ابانه باثار مختلفة علی حسب معانی
الايات من الخوف والرجا والتعجب والتيقظ فی قراءة بالشروط المذكوره حفظه نفسه

من ان يلعنه القرآن كما روی عن انس انه قال قال صلعم رب تال للقرآن والقرآن يلعنه و
انشقاق القمر الذی كان الخليل عليه السلم لما رآه بازغا قال هذا ربی وهو من عالم الكون
والفساد علی رای الفلاسفة وهذا المعجز ومابعده من فعل الرسول باذن الله عند نقيض
لعدم بقائه وقلة دخله فی العرض مقيسا الی القرآن دونه ولغرابته فوق سائر المعجزات لدلالته
علی كمال القوة النفسانية للرسول بحيث يتصرف فی ملكوت السموات ولايبلغ احد فی قوة
التصرف هذا المبلغ ولايتجاوز نبی من التصرف فی البسائط العنصرية والمركبات منها وذلك
حين محيته الكفار ليلة البدر عنده صلی الله عليه وآله وسوالهم اياه شق القمر فقال صلعم
لوشققته بنصفين آمنتم قالوا بلی فدعا النبی صلعم فانشق القمر بنصفين بحيث يكون نصفا
منه علی جبل ابوقبيس ونصفا آخر علی جبل حرا او آخر وعن ابن عباس انما يعلق فلقتين
فلقه ذهبت وفلقة بقيت فی مكانه وقال ابن مسعود رايت حراء بين فلقتی القمر فنادهم
النبی صلعم وسماهم باسمائهم وقال انظروا فلما نظروا قالوا هذا سحره ونبوع الماء من بين
اصابعه التی لايصل بمع الماء كالنبوة روی عن جابر رضی الله عنه قال يوم الحديبية شكی الناس
الی رسول الله صلعم من شدة العطش وكانوا بمعرض من التلف فقال كلا ان فوز فی عليه
وكلف فدعا بركوة فيها ماء بقدر مايروی انسانا واحدا فجعل يده فيها فنبع الماء من بين
اصابعه فشربوا وسقوا حتی غلوا وهم الوف وهو صلی الله وآله يقول انی رسول الله حقا

وفی روآیة اخرى انه صلعم لما رجع من غزوة تبوك فی جیش عظیم فقل علیهم الماء حتی خافوا
من الهلاك فشكوا لیه صلعم فقال ائتونی بالماء الذی بقی معكم وكان قطرات یسیره
فجعل علیه السلم یقطرها بین اصابعه فانبعث الماء بین اصابعه كالمیزاب حتی رووا الجیش
واسقوا روایاهم واشباع الخلق الكثیر من الزاد القلیل وهو اعلى من انزال الجذب على
علی بنی اسرآئیل فان التصرف بایجاد البركة اعلى من التصرف بالاعدام روی من طرق
الائمة علیهم السلم انه لما نزل قوله وانذر عشیرتك الاقربین قال صلعم لعلی علیه السلم خذ شاة
وجیئ بعس من لبن وادع لی بنی ابیك بنی هاشم ففعل علی علیه السلم ذالك ودعاهم وكانوا
اربعین رجلا فاكلوا حتی شبعوا وشربوا من العس حتی اكتفوا واللبن بحاله فلما ارادوا ان یدعوهم
الی الاسلام قال ابو لهب كاده اسحركم محمد فقاموا قبل ان یدعوهم الی الاسلام فقال لعلی علیه
السلم افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذالك فی الیوم الثانی والثالث وادم ذبح جابر بن عبد الله
عناقا یوم الخندق وخبز له صاعا من شعیر ثم دعا النبی صلعم فقال انا واصحابی فقال نعم ثم جاء
جابر الی امرئته واخبرها بذالك فقالت له انت قلت له امض انت واصحابك فقال لا بل هو لما
قال انا واصحابی قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال فلما جاء علیه السلم قال ما عندكم قال جابر
ما عندنا الا عناق فی التنور وصاع من شعیر خبزناه فقال علیه السلم اقعد اصحابی عشرة عشرة
ففعل فاكلوا كلهم وشبعوا وتسبح الحصاة التی لا حیوة له بمثل ذالك فی كفه روی عن انس بن

مالك قال كنا عند رسول الله صلعم فاخذ كفا من حصی فسبحن فی یده حتی سمعنا التسبیح ثم صیّرهن
فی ید واحد واحد من الحاضرین ولم یسبح وهو من معجزاته صلی الله علیه وآله اكثر من ان
یحصی مما هو مذكور فی كتب السیر والحدیث والتفسیر الا ان المصنف اقتصر منها علی خمس للائتمام بالفه
باصول الخمس ولا یخفی ما فی تعیین العدد من الاشارة الی عدد اولی العزم عند اهل الحق وفی
تعیین المعدود الی مرتبه وفضله علیه السلم علیهم وادعی النبوة عطف علی قوله ظهرت المعجزة علی
یده وكذالك صغری الدلیل وحذفت كبراه وهی وكل من ظهرت المعجزة علی یده وادعی النبوة یكون
صادقا فی دعواه فهو نبی ولما كانت الصغری بجزئیها معلومة بالتواتر المفید للقطع فالمصنف لم یلتفت
الی بیانها واشتغل الی بیان الكبری التی هی من المقدمات النظریة بقوله والا ای وان لم یكن
كل من ادعی النبوة وظهرت المعجزة علی یده صادقا فی دعواه لزم اغرآء المكلفین بالقبیح وهو مع
اما بیان الملازمة ان مدعی النبوة مع اظهار المعجزة لو لم یكن صادقا لجاز اظهار المعجزة علی ید الكذاب
وهو اغرآء للمكلفین بتصدیق الكذاب واتباعه وایقاع لهم فی بوادی الضلالة فان النفوس البشریة
مجبولة علی طاعة من اظهر الخارق وان لم یكن مدعیا لعلمهم بعدم قدرة المخلوق علی اظهار
الخارق واما بطلان التالی فلان اغرآء المكلفین ما بقبیح قبیح فثبت بطلان المقدم المستلزم لثبوت
نقیضه وهو صدق من اظهر الخارق وادعی النبوة المبحث الثانی من مباحث النبوة فی وجوب
عصمته ولما كان التصدیق بعصمته موقوفا علی تصور العصمة عرفها بان العصمة لطف ای محصّل

اذ عندها یحصل الطاعة وترك المعصیة اما ترك المعصیة فظ واما حصول الطاعة اذ لو لم
تحصل لكانت متروكة معها فتحقق المعصیة وهو مخالف للعصمة وهذا اللطف یفعله الله
فانه لیس من فعل المكلف ولا من فعل المتوسط بالمكلف بحیث لا یكون له داع ای علم باشتمال
الفعل علی المصلحة الی ترك الطاعة وارتكاب المعصیة مع قدرته علی ذالك بناء علی ان
استحقاق المدح والثواب انما یترتب علی الصادر بالاختیار ولا یلزم من عدم الداعی له علی
الامرین عدم قدرته علیها حتی یلزم الجبر بناء علی ان الداعی شرط فی تاثیر القدرة لا داخل
فی مفهومها كما زعم بعض القاصرین حتی یلزم من انتفائه انتفاء الكل والی هذا اشار بقوله مع
قدرته فلا یكون قوله مع قدرته لاعتبار عدم الالجاء فی اللطف مستدركا فصار التعریف الی
ان العصمة ملكة مانعة لصاحبها من العصیان لانتفاء شرط من شروط تاثیر القدرة علیه مع تحقق
القدرة له علیه فان قیل لا محالة یلزم من نفی الداعی نفی الاختیار فیؤدی الی الجبر قلت للاختیار
معنیان احدهما كون الفعل بحیث ان شاء فعل وان شاء ترك والثانی ترجیح احد طرفی المقدور
علی الاخر ونفی الداعی انما یستلزم نفی الاختیار بالمعنی الثانی ونفیه بذالك المعنی لا یستلزم الجبر
بل انما یستلزم النفی بالمعنی الاول ولا كلام فیه وقال بعض المحققین العصمة كیفیة مستلزمة
لصدق الاقوال وحسن الافعال وحفظ الحقوق عن التعطیل وحفظ النظام عن الخللات
العقلیة والشرعیة وقالت الحكماء هی ملكة نفسانیة لا یصدر بسببها المعاصی من ذی الملكة

والمعصوم من امتنع صدور المعاصی منه لاختصاصه من بدنه ونفسه بخاصیة مانعة من صدورها
ولا یلزم من ذالك نفی الاختیار لان مرادهم بذالك اختصاص بدنه بجوهر سماوی هو نفسه المفارقة
بحسب استعداده المانعه باردته واختیاره لنفسه المنطقة عن الاقدام بالمعاصی فیمتنع صدور
المعاصی منه بسبب المانع فلا یلزم الاختیار وقالوا انما یتحقق تلك الملكة عند تحقق العلم بمناقب
الطاعة ومثالب المعصیة وتاكده بتتابع الوحی وحصول الخوف من العقاب علی ترك الاولی و
استدلوا علی وجوب عصمة الانبیاء بان فیضان النفوس الكاملة علی الابدان انما هو بحسب
قرب البدن وبعده عن الاعتدال الحقیقی الی ان یبلغ درجة لا یتجاوز منه بحیث لا یحصل الغلبة
لعنصرها علی الاخر فیفیض علیه نفس منطبعة ونفس مفارقة مطاوعة مصونة عن الافراط
والتفریط فلا یظهر منه المعاصی اصلا وذالك لان علة ارتكاب المعاصی اما غلبة القوة الشهویة
التابعة لغلبة الحرارة والرطوبة واما غلبة القوة الغضبیة التابعة لافراط الحرارة والیبوسة و
اما غلبة الكسل التابع لغلبة الرطوبة والبرودة وعلة السهو والنسیان ضعف القوة الحافظة
لغلبة الرطوبة وبلوغ المزاج من قرب الاعتدال الحقیقی هذا المبلغ مقتض لصون النفس المنطبقة
عن جمیع المناقض البشریة المخلة بالعصمة الا ان بلوغه بهذا المبلغ نادر جدا ولذا لم یكن وجوده
فی كل وقت وقال الاشعری وابو الحسین البصری العصمة هی القدرة علی الطاعة والعجز عن المعصیة
ولذا قیل ان من العصمة ان لا تقدر واذا عرفت هذا فاعلم ان المذاهب فی عصمة الانبیاء مختلفة

فالاشاعرة على ان النبى يجب ان يكون معصوما من الكذب فى اداء الرسالة عمدا وعند الاشعرى سهوا ايضا ومن الكفر قبل البعثة وبعدها ومن سائر الكبائر عمدا بعد البعثة ومن الصغائر الخسيسة عمدا وسهوا كذالك فلا يجب عصمته عندهم من سائر الصغائر لا عمدا وسهوا ومن الكبائر سهوا بعد البعثه ايضا والازارقة من الخوارج على عدم وجوب عصمته من الذنوب مطلقا ويجوز الكفر عليه بعد البعثة لان كل ذنب عندهم كفر والحشوية هو اصحاب الحديث وابن فورك من المعتزلة على عدم وجوب عصمته عن الكفر قبل البعثه ومن الكبائر عمدا بعد البعثة ايضا فكيف وقبلها وعن الصغائر واكثر المعتزله على وجوب عصمته من الكفر والكذب فى الاداء وعن سائر الكبائر و الصغائر الخسيسة عمدا وسهوا قبل البعثه وبعدها ولا يجب عليه العصمة من سائر الصغائر بعد البعثه ايضا لا عمدا ولا سهوا وقال الجاحظ والنظام وابو بكر الاصم وجعفر ابن بشير من المعتزلة يجوز صدور الصغائر الخسيسة منه بشرط ان ينتهى منها بعد التنبيه والامامية على وجوب عصمته من الكفر والكبائر والصغائر الخسيسة وغيرها عمدا او سهوا ومن الخطا فى امور الدين والدنيا مطلقا بعد البعثه وقبلها قالوا لا يجب ان يكون النبى معصوما مما ذكر لانه لولا ذالك لم يحصل الوثوق بقوله لجواز صدور الكذب على الله منه وسقوط هيبته من القلوب بعد البعثه لان صدور كل شى مما ذكر صدور لامر لا ينبغى ان يصدر منه فى نفس الامر وصدوره دليل على نقصانه وهو مسقط لمحله من القلوب لكون اهل العبرة من الناس مجبولين على انكار ما يخالف نفس الامر

فى

فى انفسهم ولو ارتكبوه بالجملة فالمرء مع ظهور النقص بمعزل من الهيبة الكاملة فى القلوب فلا ينقاد له المكلفين فلا يبلغ اليهم الثواب المرتب على التكليف فانتفت فائدة البعثه وهو تبليغ الثواب الى المكلفين المبحث الثالث من مباحث النبوة فى انه عليه السلم معصوم مما ذكر من اول عمره الى آخره اما قبل البعثه فلكونه عليه السلم متعبدا بشرع من قبله من الانبياء و الظاهر انه كان متعبدا لشرع الخليل صلوات الله عليه فان شرعه لا يسع ما التورية الا فى بنى اسرائيل لقوله تع فى حق موسى عليه السلم ورسولا الى بنى اسرائيل دون غيرهم فلا يكون غير بنى اسرائيل مكلفين باحكام التورية وكان شرع الخليل عليه السلم مستقرا فى غيرهم من بنى اسمعيل وغيرهم الى زمان نبينا صلعم وقد ذكر الشيخ ابن الميثم البحرانى رحمه الله تع من اصحابنا فى عقائده ان محمدا صلعم قبل البعثه لم يكن متعبدا بشريعة نبى قط وهو مذهب المختار عند الامامية وذالك لنسخ سائر الشرائع بشرع المسيح عليه السلم وقد كان محرفا بحيث لا يبقى امته سالمين عن التحريف الا قليل جدا فلا يوثق بقولهم ثم كان متعبدا بالتكاليف العقلية على التحقيق من غير تقليد لاحد اقول لا يخفى ان نسخ جميع الشرائع على جميع المكلفين بشرع المسيح مم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون النبى عليه السلم مقتديا لقوم الاهام الزمانى قبل البعثه بذالك الجمع القليل من امة المسيح الذى اعترف بكونهم سالمين عن التحريف ويجوز ان يكون عصمته عليه السلم قبل البعثه من الصغائر والكبائر المنهية فى دينه بقوة الفطرية القدسية والتائيد الالهى بان لا يرتكب شيئا

منها اتفاقا من غير علمه بانها منهية عنها من عند الله واما بعد البعثه فلانه كان معصوما من اول عمره الى آخره لعدم انقياد القلوب من المكلفين الى الطاعة من عهد اى عرف منه فى سالف عمره انواع المعاصى من الصغائر والكبائر فى الشرع السابق او اللاحق فان من ارتكب امرا قبيحا ثم نهى عنه من قبل الله لا يومن من نوع الانكار وما تنفر النفوس عنه كالخطاء فى امور الدين والدنيا فانه ليس من الكبائر ولا من الصغائر الا انه منفر النفوس لظهور النقص من صدوره ان كل ما يخالف نفس الامر مسقط للهيبة اقول ويمكن ان يستدل على هذا المطلوب بان يقال لا ريب فى ان ميل النفوس الى طاعة من كان محفوظا من المهد الى اللحد مما لا ينبغى اكثر من قبولها الى طاعة غيره ببعثه المعصوم الفطرى كانت اصلح بحال المبعوث والمبعوث اليهم فان المكلف مع زاجر كذالك اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية فيجب بعثة المعصوم الفطرى على الله تع ضرورة وجوب الاصلح واللطف عليه واما ما ورد فى الصحف السماوية من تعصيف الانبياء بالعصيان كقوله وعصى آدم ربه فغوى فهو قول بما يوافق العقل ولا تنافى بعصمتهم واما موآخذات الانبياء فانما هى على ترك الاولى لا على ترك ما ينبغى لهم حتى يدل على نقص فيهم ومن اراد الاطلاع عليه مفصلا فعليه بمراجعة منتهى الاصول من مؤلفات العلامة وتنزيه الانبياء من مؤلفات السيد المرتضى رض وعنهما من كتب الاصحاب المبحث الرابع من مباحث النبوة فى انه يجب ان يكون نبينا صلى الله عليه وآله افضل اهل زمانه اعلم ان

الفضائل

الفضائل اما نفسانية كالمعارف والعلوم والاخلاق الفاضلة واما بدنية كالقوة على الاعمال الشاقة من الجهاد والعبادات واما خارجية كعلو الحسب وسمو النسب ورفعة المنصب فمن الفضائل المذكورة ما يترتب عليه الثواب ومع هذا يحصل به الشرف والمنزلة ومنها ما لا يشتمل على الثواب فلا يحصل به الا الشرف فالافضلية بمعنى الاشرفية اعم من الافضلية بمعنى اكثرية الثواب فلا يتحقق الافضلية بالمعنى الثانى بدونها بالمعنى الاول وانما وجب كونه افضل اهل زمانه لان اهل زمانه لا يخ اما ان يكون مساويا له مخصصه بالارسال الى امته توجب الترجيح بلا مرجح وهو بط عقلا واما ان يكون افضل منه فيلزم ترجيح المرجوح وهو ايضا بط بتقبح تقديم المفضول المرجوح على الفاضل الراجح عقلا كما فى تقديم التلميذ لاجل العلم على استاده وسمعا لانه قال الله تع افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى اى ام من لا يهتدى بنفسه الا ان يهدى بتقوية الله فما لكم كيف تحكمون ولا خفاء فى دلالته على المط وانما لم يلتفت المص الى القسم الاول اشعارا بامتناع من يساويه فى الرسالة وابتاء الشريعة فى زمانه لان تغير الاحكام المشروعة تابع لاختلاف الاوقات والاشخاص والتابعة للاوقات فيمتنع اختلاف الاحكام فى زمان واحد منصرفا كان او غيره مع اشتراك كل من الاشخاص ذالك الوقت فى التكاليف المخصوصة به وارسال الرسل المتعدده المستقلة بتبليغ التكليف المعين مع اشتراك الكل فيه عبث بخلاف تعدد الرسل المقرر لشرع واحد فى زمان واحد تاييدا للشارع المعين كهرون من موسى وكذا تعدد الانبياء الغير

الغير المرسلين لتأسد التكاليف العقلية واعلم ان نبينا صلعم كما كان افضل اهل زمانه دعوته
كان افضل الانبياء والرسل والملائكة اجمعين وقوله صلعم لا تفضلوني على يونس وقوله
لا تفضلوني على اخي موسى محمول على النهي من تفضيله عليهما بحيث يؤدي الى استحقارهما كما ظهر من
شروح الحديث والتحقيق في اثبات هذا المطلب ان المعصومين كلهم متساوية في التخلي عن الرذائل
ويجوز التفاوت لهم في التحلي بالفضائل بحسب تفاوتهم في الاشتغال بالرياضات الدينية و
المجاهدات على حسب امزجتهم المختلفة لكن القطع بهذا التفاوت موكول الى النقل الصريح
في افضلية بعضهم على بعض بالتعيين او الى الاجماع المستند الى النقل فان العلم بمزية بعضهم
في بعض الفضائل لا يوجب الحكم بافضلية ذلك البعض على الاطلاق لاحتمال تفوق الجواب في
البعض الآخر والنقل في هذا الباب من الكتاب قوله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه يدل
على كونه وسطا في افاضة الرحمة على العالمين من كل خير وكمال حتى الوجود ولا شك ان المحتاج
اليه في جميع الفضائل افضل من المحتاج ومن السنة الاخبار المتواترة بحسب المعنى كقوله صلعم
انا سيد ولد آدم يوم القيمة وآدم ومن دونه تحت لوائي بروايات شتى وقوله صلعم لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله صلعم يا با عقال ان المرسلين ثلثماية وثلثة عشر
نبيا لو جعلوا في كفة وصاحبك في كفة لرجح عليهم يا با عقال ان الانبياء مائة الف نبي واربعة و
عشرون الف نبي لو جعلوا في كفة وصاحبك في كفة لرجح عليهم يا با عقال فضلي على سائر الناس

كفضلي

كفضل جبرئيل على سائر الملئكة وقوله صلعم انا اكرم الاولين والآخرين وقوله صلعم اذا كان
يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وشافعهم غير فخر وقال ابو الحسن النقاد باسناده عن
عن ابن عباس رض قال اوحى الله تع الى عيسى صلوات الله عليه ان يا عيسى آمن بمحمد ومر امتك
ان يؤمنوا به فلولا محمد ما خلقت الجنة والنار ولقد خلقت العرش على الماء فاضطرب فكتبت عليه
لا اله الا الله محمد رسول الله فسكن الى غير ذلك من الاحاديث المعتبرة المسطورة في كتب الحديث بالروايات
المعتبرة عند اهله فظهر بهذا المنقول انه صلعم افضل الناس قاطبة وله جاز لكل مزية ثبت لغيره
ولا جائز لغيره مما ثبت له ولهذا ذكر الشيخ ابو جعفر على ابن بابويه القمي رض ويجب ان يعتقد ان الله
تع لم يخلق خلقا افضل من محمد واذا ثبت فضله على سائر الانبياء ثبت فضله على الملئكة لان جميع
الانبياء افضل منهم عندنا وعند المحققين من الاشاعرة ايضا مع اشتراك الفريقين في العصمة و
وذلك لان اتصاف الانبياء بالمعارف والاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة مع وجود القوى
الشهوية والغضبية والوهمية المعارضة بسلطان العقل منهم بدون الملئكة اشق واكثر ثوابا
ولقوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض
الآية فان الملئكة من جملة العالمين وروى الشيخ ابو جعفر ابن بابويه القمي رض ان جبرئيل مع
كونه افضل الملئكة متى نزل على نبينا صلعم لا يدخل عليه حتى يستاذنه واذا دخل كان يقعد بين
يديه قعدة العبيد وروى ايضا انه صلعم قال انا افضل من جبرئيل وميكائيل واسرافيل ومن

جميع الملئكة المقربين وانا خير البرية وسيد ولد آدم واما ما ذكره المعتزلة والباقلاني والحليمي
من الاشاعرة من ان ملائكة السموات افضل من الانبياء لوجوه منها ان الملئكة السماوية
روحانيات مجردات مستحضرات غير منتظرات متعلقات بالهياكل العلوية المدبرة المحفوظة
من الكون والفساد مقدسات عن الرذائل من بدو الفطرة بخلاف الانسان المتصف باضداد
ما ذكر وهيهنا في قوله تع لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان الآية
دالة على انه صلعم ما كان مدعيا لمرتبة اعلى من مراتب البشر وهي الالهية والملكية ومنها قوله
تع ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين الآية فانها دالة على انحطاط رتبة آدم وحوى
من رتبة الملئكة ومنها قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون فانها
دالة على فضلية الملئكة على المسيح ممدوح ومنها قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
لدلالتها على القرب الرتبي للملئكة مع جعل عدم استكبارهم دليلا على امتناع الاستكبار للبشر بالطريق
الاولى ومنها قوله تع علمه شديد القوى فان الضمير راجع الى جبرئيل عليه السلم ولا شك ان مرتبة المعلم
ارفع من المتعلم ومنها قوله وينزل الملئكة بالروح من امره على من يشاء من عباده فان الرسول
اقرب الى المرسل من المرسل اليه ومنها اطراد تقدم الملئكة على الرسل في القرآن فيجاب بان
تجرد الملئكة مع ابتنائه على القواعد الفلسفية لا يدل على افضليتهم اما بمعنى اكثرية الثواب فلما
عرفت من ان العبادات على الانبياء اشق منهم واما بمعنى الاشرفية فلاحتمال الجوائز والا بناء

ويدل

ويدل على تحقق الجائز مسجودية آدم عليه السلم للملئكة واعترافهم بقصور علمهم عما علمه
الله تع وبان الآية الاولى انما نزلت عند تعجيل الكفار للعذاب تهكما وتكذيبا بالنبي صلعم فاجابهم بانى
لا اقول لكم اني قادر على انزال العذاب او عالم بانه متى ينزل او وسط لانزاله كالملئكة فلا يدل الا على كون
الملئكة وسائط انزال العذاب وهي لا يدل على افضليتهم غايته مزية الاقتدار لهم في هذا الباب والثانية
انما يدل على ان الملئكة احسن صورة واعظم جثة من آدم وحوى على زعمهما لا على فضليتهم ورد النصارى
القائلين بالوهية المسيح لكونه ولدا بلا اب وبيانه ان الملئكة مع مزية تجردهم لا يستنكفون من
عبادته وذكر الشيخ بابويه القمي ان الآية نزلت لرد النصارى القائلين بالوهية المسيح و
الصابية القائلين بالوهية الملئكة تعالى الله عز وجل لن يستنكف الهة القومين من
عبادتي والرابعة انما تدل على مزية قربهم لا على مزية فضلهم مع كونها معارضة بقوله
تع في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر والخامسة انما يدل على كون جبرئيل
متعلما لا معلما فان المعلم بالحقيقة هو الله سبحانه وجبرئيل انما هو المعلم بالتجوز فلا يدل
على الافضلية بجواز كون المبلغ اليه افضل من المبلغ والسادسة لا يدل الا على مزية
القرب وهو لا يدل على الافضلية لجواز ارسال المفضول الى الفاضل واما اطراد التقدم
الذي يبنى على تقدمهم في الوجود لا في الرتبة والحق ان الحديث القدسي الوارد في شانه
صلعم وهو قوله لولاك لما خلقت الافلاك دال على ان وجوده من العلل الغائية لايجاد

الافلاك وايجاد من يوجد لتدبير الافلاك ومواد ونفاذه عليه السلم تقدم طبعي على الافلاك
والملائكة المؤثرة للسموات والارضين فكلهم فى افاضة نور الوجود محتاجون الى وجوده
الاشرف الاعلى ولاريب فى افضلية المحتاج اليه على المحتاج ثم اعلم ان الملئكة عند المتكلمين
اجسام نورانية خيرة قادرة على التصرفات الشريفة والافعال الشاقة ذوات عقول
وافهام لاياكلون ولايشربون ولايشتهون عيشهم من نسيم العرش ولذتهم من العلوم
بعضهم اقرب عند الله من بعض كما دل عليه قوله تع وما منا الا له مقام معلوم فهم على
اصناف منهم الملئكة المقربون وقال الله فى حقهم لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله
ولا الملئكة المقربون ومنهم حملة العرش وفيهم ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية و
منهم الحافون حول العرش وفيهم قوله تع والملئكة حافين حول العرش ومنهم السفرة
البررة وفيهم فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة وهم يستنسخون الكتب
السماوية من اللوح المحفوظ ويبلغونهم الى الانبياء وقال الشيخ ابن بابويه القمي ان بين
عيني اسرافيل لوحا فاذا اراد الله ان يتكلم بالوحي ضرب اللوح على جبين اسرافيل فينظر فيه
ويقرا ما فيه ويلقيه الى ميكائيل وهو الى جبرئيل ويلقيه جبرئيل الى الانبياء والنبى لا شغل
عليه الوحى بنزول جبرئيل بل لمخاطبة الله تع ومنهم ملئكة الكرسي والسموات اى المدبرون
لها ومنهم ملئكة العناصر والمركبات سوى الانسان فان لكل مدبر موكلا متصرفا فيه و

فيهم

فيهم قوله عليه السلم ان الله ملئكة موكلين البحار فاذا وضع الملك المدبر لكل بحر طهر المد
وذلك لامتلاء ما البحر بقدميه واذا رفع قدماه من البحر ظهر الجزر ومنهم الموكلون بافراد
الانسان الحافظون لهم والكاتبون لاعمالهم وفيهم وان عليهم لحافظين كراما كاتبين ومن جملة
الموكلين لافراد الانسان قوابض الارواح ورئيسهم عزرائيل وفيهم ومنهم ملائكة الجنة وهم
الموكلون على الجنان الثمان التى هى جنة النعيم وجنة الفردوس وجنة الخلد وجنة المأوى
وجنة عدن ودار السلم ودار القرار وجنة عرضها السموات والارض فمنهم سكان الجنان
ومنهم خزانها اما سكان الجنان فهم الذين يتلقون المؤمن بالشفقة والبشارة الى الجنة
والاقبال اليه بالروح والريحان والطيف التى لاعين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
احد من البشر ثم واحد منهم يتعهد حاله ويبقى رفيقه عالما فادرا ماشاء ربك عطاء غير
مجذوذ فيوصل اليه اخبار اخوانه من المؤمنين واخباره الى اخوانه فى المنازل الى يوم القيمه
واذا كان يوم القيمة عرضت له ملائكة الرحمة وعرجوا به الى جنان النعيم والسرور المقيم
لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى مبينة تجرى تحتها الانهار وآخر دعويهم ان الحمد
لله رب العالمين واما الخزان فهم الفاتحون ابواب خزائن الجنان المقسمون ما فيها على
مستحقيها باذن الله المانعون لها من غير اهلها وفيهم والملائكة يدخلون عليهم من كل
باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ومنهم ملائكة النار وفيهم عليها ملائكة غلاظ شداد

لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فهم على قياس ملائكة الجنة منقسمون الى سكانها
وخزانها وكل من السكان والخزان منهم متصفون باضداد اوصاف سكان الجنان وخزانها
وفيهم قوله تع رماسه من النار وقوله تع عليها تسعة عشر المبحث الخامس من مباحث
النبوة يجب ان يكون نبينا صلعم وكل نبى منزها عن دناءة الاباء اى عن اتصاف اباءهم
بالحرف الدنيه كالحياكة والحجامة وبالكفر الذى هو ادنى من كل شئ فاذن بين كان اباء
الانبياء منقادين لشرع من النزل تع فكان ابو ابراهيم الخليل مسلما وكان آذر عمه انما سمى بانه
ابو ابراهيم تجوزا ويدل عليه اسم ابراهيم تارخ ابن ناحور واسم آذر لعمه وهكذا كان و
يدل عليه قوله تع وتقلبك فى الساجدين اى بانتقالك من ساجد الى ساجد وقوله عليه السلم
لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وعبد الله ابن عبد المطلب وكذا عبد
مناف المكنى بابى طالب ابن عبد المطلب وامنة بنت وهب وفاطمه بنت اسد مسلمين و
عن عهر الامهات اى عن الزنا فى الامهات ويدخل فيه السحق والعادة وقال النبى صلعم
خرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح رواه الشيخ ابو جعفر ابن بابويه القمي لم يزل ينقلنى الله
من الاصلاب الطاهرات الزكيه رواه من طرق الاصحاب وقال عليه السلم نقلت من الطيبين
الى الطاهرات رواه اهل السنه وقال على عليه السلم اشهد ان محمدا عبده ورسوله وسيد
عباده كلما نسخ الله الخلق فرقتين جعله فى خيرهما لم يتهم فيه عاهر ولا ضرب فيه فاجر وقال

يعقوب

يعقوب عليه السلم لعيدار ابن اسمعيل عليهما السلام حيث ذهب بالياقوت الى ارض كنعان
ولما نظر يعقوب عليه السلم الى عيدار وجد وجهه متغيرا فقال ما مالك يا عيدار قال لعل من
ظهرى نور محمد صلعم فلذلك تغير لونى فقال يعقوب ابن ساب اسحق قال ولا ولكن فى العربية
الحرهمية وهى الغامرة فقال يعقوب ع شرعا لمحمد عليه السلم لم يجره الا فى العربيات الطاهرات
فسلم عيدار الياقوت الى يعقوب ورجع الى اهله وعن الرذايل الخلقية بضم الخاء المعجمة كالبخل
والنميمة وغلظة القلب وعن العيوب الخلقية بكسر الخاء المعجمة كالخطاء والسهو من نقصان
الحافظة والامراض المنفرة عنها من الابنة والبرص والجذام وبالجملة عن كل ما يدل على نقص
صاحبه لما كان فى ذلك المذكورات من النقص فيسقط بسبب ذلك محله من القلوب فيخل
وهو استقرار منزلته
بالغرض من بعثه والمطلوب منه اى خلاف سقوط هيبته فى القلوب ولهذا يلزم من اتصافه
بقوة الراى والتدبير ولا يخلو بالك ان ابتلاءه صلعم من النقص فى حقه بل من كمالاته الذاتية حيث
ما كان مفتقرا فى اداء الرساله الى التحلى بوصف الكتابة والنقل من الكتب السابقة اعلم ان
الوحى علم الهى واصل الى الانبياء اما بالقاء الله فى روعهم من غير وسط واما باستماع كلام من
الملك واما باستماع حديث قدسى من الهاتف الغيبى واما بصوت خارجى كصلصلة الجرس
ودوى النحل يسمعه النبى ويعرف معناه واما بطريق الاستنشاق لنسيم طيب يسمعه النبى ويعرف
معناه واما بالملامسة كما روى عن النبى صلعم رايت ربى ليلة المعراج فى احسن صورة فوضع يده

بين كتفى فوجدت بردها بين يدى فعلمت علوم الاولين والاخرين واما بالابصار كمشاهدة الانوار واما بالذوق كما روى عنه عم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واما فى المنام بان ترى منالا معصوم النبى المراد منه او بان يسمع النبى فى المنام كلاما منثورا ولا يرى قائله او بان يسمع فيه كلاما من انسان او ملك او من اسرع فالنبى الواحد قد ياتيه الوحى على على مرتبة واحدة من تلك المراتب وقد ياتيه على مراتب متفاوتة وقد ياتيه على جميع المراتب

الفصل

السادس من فصول الباب فى اثبات الامامة وما يتبعها وفيه مباحث المبحث الاول فى تعريف الامامة فان الشئ ما لم يتصور بالماهية لم يصدق بالهلية المركبة اما البسيطة فى علم ان الامامة لغة هى التقدم وعرفا هى رياسة اى تقدم من راس القوم براسهم رياسة وهو رئيسهم اى مقدمهم فى الامور عامة بجميع الامة احترازا عن القاضى ونائب الامام والفقيه وفيه اشعار باستناع تعدد الامام اذ ليس بكل من الامامين رياسة على الاخر مع كونهما داخلين فى الامة فى امور الدين والدنيا احترازا عن من ثبت له الرياسة فى جميع الدنيا كابن ملقوس وبخت النصر وعاد وثمود لشخص واحد بدلا له التنوين من الاشخاص البشرية احترازا عن النبى فان تعدده للتانيث فى زمان واحد جائز كما روى وهبا ان الف نبى كانت من اعوان موسى عم بدون تعدد الامام فانه مستحيل وذلك لان الامام حافظ للشرع المقرر وخليفة للنبى ولا يتحقق فى شخص الامع جميع شرائط الامامة وح فلو لم يحصل منه يحصل منه الغرض من الامام مع

العرض لم يصلح للامامة وان حصل منه الغرض بنصب النواب عند ظهوره وبخوف ظهوره على من يعترف به زاجرا له عن ارتكاب المعاصى فى زمان غيبته فتعدده عبث بل مود الى تفريق الشريعة لاستدلال الرعية من اختلافهم فى المعاشرات بالجواز التقية عليهم بدون الانبياء واما الغير باختلاف احكام الدين وهى اى الامامة واجبة على الله عقلا وسمعا عند اهل الحق كما صرح به المص فى شرح فص الياقوت الا ان القوم قد اقتصروا على اثبات وجوبها على الله عقلا ردا للقول بوجوب نصب الامام على العباد سمعا وح ماذكروا فى اثبات وجوبها على الله سمعا فلا حاجة الى التعرض به وانما وجب على الله عقلا فانا نعلم قطعا اى علما قطعيا ان الناس اذا كان لهم رئيس مرشد ينصف المظلوم من الظالم ويرد اى يمنع الظالم عن الظلم كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد والمعصية ابعد فهى لطف وقد تقدم انه واجب على الله عقلا واعترض عليه بوجوه المنع اللطفية عنها لجواز اشتمالها على القبائح فلا يمكن القطع بكونها لطفا والجواب ان جهات القبح منحصرة فيما يترتب عليه العقاب فلا يتصور شئ منها فى المعصوم ٢ ان فى نصب الامام يجوز ان يكون مفسدة لجواز ان يكون ترك القبيح من المكلف لا لقبحه بل من خوفه وهو فساد فان ترك القبيح انما يكون حسنا اذا كان لقبحه لا لخوف احد فعدم نصبه مفيد لنفى هذه المفسدة والجواب عنه ان ترك القبيح لخوفه ادعى الى ترك القبيح على قبح الفعل لان زجره عن القبائح انما هو لقبحها فيصار الى ان ترك القبيح من خوفه انما

انما هو لقبح القبيح فلا مفسدة فى نصبه ٣ بان فى بعض الازمنة يجوز رفع اللطفية عن نصبه كما فى بعض الازمنة التى يستنكفون اهله عن طاعة غيرهم ويعلم الله تع فى ذلك الزمان وقوع الفتن عند نصبه فلا يكون نصبه فى ذلك الزمان لطفا والجواب عنه ان غاية الامر لدفع هذه المفسدة فى ذلك الزمان خفاء الامام وغيبته ولا نزاع فيه لان الحكمة المترتبة على نصب الامام لا ينتفى بغيبته ولو لم يكن فى الزمان احد يعرف من به فان الامام لطف مقرب لا محصل والمقربية حاصل له مع غيبته كما فى مسئلة الاجماع على ان الاجماع منعقد على امتناع خلو الزمان من المعترفين به والا لزم انتفاء الغرض فى ذلك الزمان من غرض التكليف هف واذا اعترف المكلف به وبجواز ظهوره عليه ارتكاب القبيح صار خائفا منه فيتحقق اللطفية فى حقه عند غيبة الامام اه ولو سلمنا توقف اللطفية على ظهوره فنقول اختفاؤه انما هو من خوف المكلفين القادرين على انه لا حرزه فهم يواخذون بتفويت اللطفية منهم لا يقال فما التفاوت بين حصول الخوف للمكلف من امكان ظهوره عليه وبين حصول الخوف من جواز خلقه فى كل وقت فجاز خلو الزمان من وجود مع حصول اللطفية فى كل وقت واما ارجاع تفويت اللطفية الى المكلفين عند غيبته ضعيف لوجوب ظهوره على اوليائه لانا نقول اولا ان الخوف من الامام الموجود المترصد الظهور اكثر من الامام المترصد للظهور والوجود على ان عدم خلقه مطلقا مع ترصد خلقه يفضى بالمرور الى زوال الخوف من قلوب المكلفين

واما خلقه مرة بعد اخرى ظاهرا عند الحاجة مما يكذب به الوجود ومحسنا مما لا ينقل به احد و خلقه مع ابقائه مدة طويلة ظاهرا غير واقع ومختفيا عبث ولو جاز خلقه مع ابقائه مدة طويلة لجاز ابقائه على وجه ذهب اليه اهل الحق وثانيا ان اختفاؤه عن جميع اوليائه فى جميع زمان غيبته مم بل الوقوع يكذب به كما ظهر من تصفح النقول والاخبار ٤ بجواز ما يقوم مقام الامام فى اللطفية لانا لو فرضنا ان يكون جميع الناس معصومين لاستغنوا عنه واذا صار عصمة الجميع قائما مقامه فلم لا يجوز ان يقوم مقامه آخر فى جميع الازمنة ودعوى الفردية مم فعليكم بالدلالة اقول وبالله التوفيق لا خفاء فى ان اختلاف الطبائع دال على عدم احتمال المساواة المذكورة سلمنا الا انه لا يستلزم الاستغناء عن الامام الا فى الزجر عن القبائح واما فى تفسير المتشابهات وبين المجملات وتوضيح المشكلات فلا فهم مع المساواة محتاجون الى الامام على انه يمكن للخصم ان يقول لو فرضنا ان يكون جميع الناس معينين من عند الله بما كلفهم الله تعالى لاستغنوا به عن النبى فصار كونهم كذالك قائما مقام النبوة واذا جاز كونهم كذالك قائما مقام النبوة فلم لا يجوز ان يقوم مقامها امر آخر فى جميع الازمنة فيكون بعثة النبى ممكنة بالامكان الخاص لا بالامكان العام كما ادعاه الاشاعرة ٥ بان لطفية الامام اما فى المصالح الدنيوية ولا خلاف فى عدم وجوب اللطف فيها على الله واما فى المصالح الدينية فلا اما ان يكون لطفا فى افعال القلوب فلا يحوز لجواز عدم اطلاع الامام على بواطن

خلافا للغلاة فلا يكون المكلف خائفا منه في افعال القلوب فلا يكون لطفا فيها واما ان يكون لطفا في افعال الجوارح وح لا يخ اما ان يكون لطفا في الجوارحيه التي يكون الشرع حاكما بالحسن والقبح فيها او في الجوارحيه التي يكون العقل حاكما بحسنها وقبحها لا سبيل الى الاول والا لما كان نصبه واجبا في جميع الازمنة لان الشرعيات غير واجبة دائما ولا الى الثاني لان ترك الجوارحية العقلية القبيحة ان كان لنظم العالم كان يرجع الى المصالح الدنيوية وقد مر الكلام فيه وان كان لوجوه قبحها كان يرجع الى افعال القلوب اذ لا معنى لترك القبيح لوجه قبحه الا ان داعي الترك له علمه بقبحه وهو من افعال القلوب وقد عرفت ما فيه فلا يكون الامام لطفا في شيء من المصالح اقول وبالله التوفيق لا خلاف في جواز الاطلاع على البواطن بل في وقوع الاطلاع عليها كما لا يخفى وهذا القدر كاف لخوف المكلف فهو لطف في افعال القلوب في جميع الازمنة وفي الجوارحية الشرعية في زمان وجوبها ٦ بان لطفيته على الاطلاق منقوض بتعدد المعصوم حتى في كل عدده بل في كل محله فان الخلق مع تعدد الزواجر اقرب الى الطاعة وترك المعصية مع عدم وجوب تعدد الامام اتفاقا اقول وبالله التوفيق انما يتحقق اللطفية في تعدد المعصوم مع خلوه عن المفاسد وقد عرفت الفساد في تعدد الامام في زمان واحد ٧ يجوز ان يعلم الله ان الملطوف له في زمان لا يفعل الملطوف فيه فلا يجب على الله نصب ذلك اللطف في ذلك الزمان وهذا الاحتمال قائم في كل زمان سلمنا لكنه لا يجوز ان يعلم الله في زمان ما ان جميع

مخلوقاته يكفرون بالله فاستحال خلق المعصوم في ذلك الزمان وهكذا في كل زمان لقيام الاحتمال المذكور في جميع الازمنة اقول وبالله التوفيق نحن لا نقول بوجوب اللطف المحصل على الله بل بوجوب المقرب الا انه قد يكون محصلا وقد لا يكون فعلمه بعدم حصول الملطوف فيه من الامام لا يخل بوجوب نصبه عليه والقول بقيام الاحتمال المذكور في جميع الازمنة مع كونه الوجود ممكن باطل ساري في النبوة ايضا فيلزم اما سقوط التكليف في جميع الازمنة وهو ممنوع واما تعذيب المكلفين بدون ارسال الرسل وهو ممنوع لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا عرفت هذا فاعلم ان وجوب نصب الامام مما اتفق عليه الامة الا قليلا منهم كالنجدات من الخوارج وابو بكر الاصم من المعتزلة وهشام الفوطي فقالت النجدات لا يجب نصبه مطلقا اذ فيه اثارة الفتن بسبب اختلاف الآراء وما هذا شانه لا يجب بل لا يجوز ورد بان مفاسد نصبه في جنب منافعه من الاعدام وقد تقرر ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل كثير وقال الاصم لا يجب نصبه عند ظهور العدل والانصاف لعدم الحاجة اليه ويجب عند ظهور الظلم ورد بعدم انحصار منافعه في دفع الظلم حتى كان نصبه مع ظهور العدل عاطلا عن منافعه تقرب المكلفين الى الطاعة وتبعدهم من المعصية وقال الفوطي لا يجب عند ظهور الظلم خوفا من قتله والاستنكاف من طاعته المؤدي الى الهرج ويجوز اختفائه في ذلك الزمان وجواز البعثة له عند اهل الظلم مع كونه لطفا على المكلفين في اداء الواجبات واجتناب

المحظورات ثم المتفقون على وجوب نصبه لعدة اسرعوا فرقا فمنهم من قال بوجوبه على الله عقلا وسمعا وهم الامامية لما مر ومنهم من قال بوجوبه من الله عقلا وهم الاسماعيلية لكونه لطفا في استعداده المعارف وهو مبني على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيؤدي الى القول بايجاب الفاعل في نصبه وقد عرفت بطلانه في اثبات القدرة للاستجابة ومنهم من ذهب الى وجوبه على العباد عقلا وهم اكثر البغداديين من المعتزلة والزيدية وابو الحسين البصري وذلك لوجوب دفع الضرر المظنون عقلا في عدمه وسيجيء بطلانه في رد مذهب الاشاعرة ومن ذهب الى وجوبه على العباد سمعا وعقلا وهم الجاحظ والكعبي واتباعهما لما ذهب اليه الاشاعرة وسيجيء بطلانه ومنهم من ذهب الى وجوبه على العباد وهم الاشاعرة واستدلوا على ذلك بوجوه الاول وهو المعتمد عليه عندهم ان الله تع امرنا باقامة الحدود كما في قوله الزانية والزاني الآية وامثال ذلك ولا يتولاها الا الامام او من سوى مباشرة فالامر باقامة الحدود امر بنصب الامام فان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فواجب ان كان مقدورا ودفع بان المذكور انما يدل على وجوب نصب الامام سمعا سواء كان من عند الله او من عندنا اللهم الا ان يقال ما ذكروه يدل على وجوبه سمعا ولا واجب على الله يجب علينا سمعا وهو المطلوب ورد بان وجوبه سمعا لا ينافي وجوبه عقلا ايضا قوله ولا واجب على الله مبني على اصلهم الفاسد في الحسن والقبح العقليين وقد عرفت فساده على ان نصب الامام

من العباد بحيث يصان من الهرج والفتنة وظهور المفاسد في الدين والدنيا مستحيل كما تشهد التجربة بل لا بد من معصوم منصوب من عند الله نبيا كان او اماما فيصار الى وجوبه على الله على انه لطف في الواجبات العقلية المتقدمة على الشرع وجب بالشرع لما ذا والثاني انه ثبت بالتواتر اجماع المسلمين بعد وفاة النبي صلعم على نصب الامام بحيث اشتغلوا اليه من دفن النبي ورد بعدم انعقاد الاجماع لخروج امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله مع اكابر الصحابة منهم فلا يدل ذلك الا على وفور حرصهم في طلب الرياسة وعدم التفاتهم بالنبي صلعم في تلك الحالة على انه يجوز ان يكون اقداما منهم على الواجب العقلي مع الخطاء في التعيين الثالث ان في نصبه دفعا للضرر المظنون وهو واجب على العباد مع القدرة ورد بان الضرر المظنون اما دنيوي وهو تقرب المكلفين وتبعيدهم وذلك لا يحصل الا من امام معصوم مؤيد من عند الله بالآيات والملك عارف بجزئيات التكاليف العملية والشرعية لا يعرفه الا الراسخون ولا يرضى بحكمه الا المتقون بخلاف من نصبه الرعية على وفق آرائهم ومقتضى شهواتهم حيث جوزوا ترجيح المرجوح وتفضيل المفضول واستاثروا متابعة الظالم الجاهل الذي لا يعرف شيئا من ضروريات الدين كما لا ينبغي بل لا يهتدي بضروريات العقل ايضا ليتالوا بوسيلته الى مرادتهم الجاهية والمالية واما دنيوي كالهرج والفتن ولا نزاع لنا في حصوله في الجملة من نصب رئيس يختاره طائفة من الناس بينهم لئلا يختل امور معاشهم الآن فنصبه ربما يؤدي الى المفاسد الدينية كاتباع العلماء القاصرين لرايه وعبادة

وتاليفهم كتبا على طباق مرضاته ووضعهم احاديث كذالك فاستمر بينهم كابرا عن كابر حتى
شاع وفشا فيقولون لذالك ابعد مدة انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
المبحث الثانى من مباحث الامامه انه يجب عندنا وعند الاسماعلية ان يكون الامام
معصوما بما ذكر فى عصمة النبى وهذا شروع فى بيان الصفات الواجبة للامام فان الامام
عند الاشاعرة يجب ان يكون مجتهدا فى اصول الدين وفروعه ذا راى فى امر الحروب واقامة
الحدود بالغا عاقلا حرا قرشيا وعند بعض المعتزله والخوارج لا يجب ان يكون قرشيا وعندنا
يجب مع جميع ما ذكر معصوما منصوصا عليه عالما بجزئيات التكاليف فاطنا مستجمعا للكمالات
النفسانيه بحيث لا يكون احد من اهل زمانه افضل منه واحدا بالشخص موليا اليه حافظا
للشرع مقيما للحدود داعيا الى الطاعات زاجرا عن المعاصى عادلا غير معزول مطاعا بالوجوب
غير مطيع لغيره من الامة ويكون كلامه وفعله دليلا ويكون متصرفا على الاطلاق ويحل دمه محاربا
مخالفه الى ان يرجع ولا يصح الجهاد الا بامره كل ذالك مذكور من صفاته فى كتاب العصمة من المصنف
الا انه قد اكتفى ههنا الى بعض منها يشتمل الجميع منها انه يجب ان يكون معصوما من الصغائر
والكبائر والكفر عمدا وسهوا وعن سائر ما يسقط محله من القلوب من اول عمره الى آخره
مع خوفه العقاب على ترك الاولى والا اى وان لم يجب ان يكون معصوما لتسلسل سلسلة
الامامة وذالك لان العلة الداعية الى وجوب الامامة على الله تع ردا الظالم عن ظلمه

سواء كان المظلوم نفس الظالم او بدنه او غيره وانتصاف المظلوم منه اى من الظالم
فلا توجه عليه ان ردا لظالم وانتصاف المظلوم من جملة العلة الداعيه الى وجوب الامام لانفس
العلة الداعية اليه بل العلة الداعية اليه حفظ الشريعة المشتملة على رد الظالم وانتصاف المظلوم
كان مرجع جميع احكام الشريعه رد الظالم وانتصاف المظلوم كما دل عليه تعمقا فى تفسر المظلوم
فلو جاز ان يكون الامام غير معصوم لجاز ان يكون ظالما على نفسه وعلى غيره مخلا بالحدود
والاحكام وح لافتقر الى امام آخر يمنعه من الظلم وهكذا الى ان ينتهى امام معصوم او جرمنه ولانه
اى لان الامام لو فعل المعصية فلا يخ اما ان يجب انكاره على ذالك الفعل او لا فان وجب الانكار
عليه اى على صدور ذالك الفعل منه سقط محله من القلوب ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين
فى القلوب من الانكار والاعتقاد بارتفاع محله وان لم يجب سقط الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر اما سقوط النهى عن المنكر فظ واما سقوط الامر بالمعروف فلعدم التفاوت بين ترك
الامر بالحسن والنهى عن القبيح وهو اى سقوط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مح لما ثبت
كونهما من ضروريات الدين كما سيجئ ولانه اى ولان الامام حافظ للشرع اى الطريقة
المعهودة الثابتة من النبى صلعم وكلما كان الامام حافظا الشرع فلا بد من عصمته اما الصغرى
فلان حفظ الشرع لا يتصور من الكتاب والسنه والاجماع والقياس والاستصحاب والبراة
الاصلية وذالك لان الايات الاحكامية قريب من خمس مائة اية وجزئيات الشريعة كثيرة

جدا مع وقوع الاختلاف فى تفسر الايات بحسب الالفاظ المشتركه والقرآءة المشهورة والشواذ
على انه لا سبيل الى معرفة مراد الله فى المجملات والمتشابهات الا بالتوسل الى المعصوم وطرق
الاستنباط منحصر فى القياس والاستصحاب والبراة الاصلية عدم كونهم حجة قال القياس
انما يفيد الظن ولان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتجانسات وهو يؤدى الى ابطال
القياس بالكلية واما الاستصحاب والبراة الاصلية فهما رفعان الاحكام جميعا كما نفصله ظهر
من كتب اصول الفقه وكذالك الاخبار المنقولة من النبى صلعم فانها لا تفى بالجزئيات
الغير المتناهية مع اختلاف الرواة وتفاوت طبقات الاخبار من المرفوع والمسند و
المتصل والمستفيض الى غير ذالك على ان النقل بعد الرسول عليه السلم فى محل الخطاء والتحريف
ولا ذريعه الى تصحيحه الا المعصوم وكذالك الاجماع فان المسائل الاجماعية غير وافية بجزئيات
الاحكام مع ان الاجماع لا ينعقد بدون المعصوم بجواز الخطاء على غيره وان كانوا اكثر من ان
يحصى واما القياس والاستصحاب والاجماع فلما مر من عدم كونهم حجة فلا حافظ للشرع الا الامام
واما الكبرى فلعدم الوثوق فى بيان جزئيات الاحكام الا المعصوم بجواز الكذب والمراءاة على
غيره ولقوله تع لا ينال عهدى الظالمين فى نص الامامه فهذه اربعه استدلالات على وجوب
عصمة الامام والمولف آخرها سمعى لتائيد العقل واعترض على الاول بان القدرة على المعاصى
مشتركة بين الامام والرعيه فلو جاز عصمة الامام لجاز عصمة غيره ولا يخ اما ان يكون ذالك

الغير اماما معدد الامام وهو ظ واما ان لا يكون فلا يحتاج الى الامام لا فى الترغيب ولا فى الترهيب
ولم يقل به احد بل لا يمكن لقوله تع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ورد
بان المعصوم الاخر فيحتاج فى تعليم الاحكام الى معصوم آخر كعلى والحسن والحسين مع النبى عليه
السلم وعلى الثانى بان سقوطه محله من القلوب مشروط بعلم الرعية على صدور المعصية ولا
يجب اطلاعهم على ذالك وباظهار الانكار عليه من الرعية واجيب بان جواز الاطلاع والانكار
والاهانة كاف فى عدم وجوب انقياده عقلا بدون الوقوع وعلى الثالث بجواز كون مجموع الكتاب
والسنة والقياس حافظا للشرع بل بوقوعه فان الامام فى اكثر الازمنة مختف والحوادث متجددة
فلا حافظ له الا هى كما ظهر من رجوع المجتهد حال الغيبة الى الاستنباط على ان الامام لم يزد على
ما هو عند رسول الله فانه صلعم لم يخرج من الدنيا حتى كمل الدين لقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم و
اجيب بان المجتهد انما يستنبط من الايات والاخبار الصحيحه باسناد المعصومين على وفق
ما وصل اليه تفسيرها من المعصومين فلا يكون حافظ الشرع الا المعصوم بالحقيقة ويكون اثم
مفاسد الغيبة على مانع الامام من الظهور وعن الرابع بان الامام المذكور فى اول الآية انما
هو ابراهيم عليه السلم بدلالة منه انى جاعلك للناس اماما وهو لا يكون نائب النبى ظ وانما الكلام فيه
على ان نائب النبى لو كان معصوما على الوجوب لوجب ان يكون نائب الامام ايضا معصوما
لئلا يخلو بعض الامكنة من وجود اللطف واجيب بان المراد من الامام فى الآية هو الرئيس

الدين والدنيوي اعم من ان يكون نبيا او نايبا له ولاشك فان نفي الاعم مستلزم لنفي
الاخص والمعصوم الواحد كاف في اللطفية لمراجعة النواب اليه ولخوف المكلف المعترف
من ظهور الامام عليه عند ارتكاب المعاصي وههنا اد له اخرى اكثر من الف كما ظهر من
كتاب الالفين لهم وانما اقتصرت بواحد منها تقريره ان خلو الزمان من الامام مستحيل
عقلا وكل من قال بهذا القول قال بوجوب عصمته فخلافه خرق الاجماع واعترض عليه
بوجوه ١ ان مفهوم الامامة مركب من امرين نفاذ حكمه على الامة وعدم نفاذ حكم احد من
الامة عليه شرعا فلو تحقق توقف الامامة على العصمة فلا يخلو اما ان يكون وجه التوقف
احد الامرين او المركب منهما فالمحتاج الى العصمة اما احد الامرين او مجموعهما والكل باطل
لان الامير الذي بالمشرق حال كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم احد الا الامام ولا ينفذ
حكم احد على الامام في هذه الحالة فثبت الامران للامام في هذه الحالة مع عدم اعتبار العصمة
فيه فبطل اشتراط العصمة ورد بان العصمة مشروط لنفاذ حكمه ولكونه لطفا في اداء الواجبات
٢ ان امامة ابي بكر ثابتة بالاجماع مع عدم عصمته ورد بعدم انعقاد الاجماع في امامته كما
مر ٣ بان وجوب نصبه المعصوم على الله يقتضي ظهوره لعدم انتفاع الامة عند غيبته
ولا خلاف في عدم ظهوره في بعض الازمنة ورد بان نصبه واجب في كل زمان الا ان
الانتفاع به مشروط بالنصب من الله وبقبوله وبانقياد الرعية وانتفاء احد الشروط المذكورة

ههنا

ههنا وهو انقياد الرعية مستلزم لانتفاء انتفاع الرعية المنكرين به ولا يجوز من الله ان
يمنعهم من عدم انقياده حذرا عن الالجاء المنافي للتكليف وذكر الامام في نهاية العقول
ان وجوب نصب المعصوم هذيان لان الله قادر على نصرته بجيش معصوم من غير
الجان فقال لما اوردت هذا الكلام على شيخ معتبر من الشيعة زعم انه من الجائز ثبوت
عدم الجيش المعصوم في علم الله فاجبته بجواز اعادة الانبياء السابقة لنصرته فقال ان ذلك
ينقبض الانبيا وهو غير جائز فاجبته بان وجوب الطاعة عيسى عليه السلم للحجة المنتظر بزعمكم
ينقبض له فلو لم يجز بعض الانبياء لم يجز الطاعة عيسى عليه السلم للحجة المنتظر فانقطع المجيب على
ان جواز ثبوت عدم الجيش المعصوم في علم كجواز كون جميع الناس في بعض الازمنة كفارا
فجاز خلو الزمان عن المعصوم وايضا لو لم يخلقه الله بحيث يطلع على بواطن الخلق ويقوى على
دفع شرهم من نفسه لما كان عالما بالغيب قادرا على الاختراع كما ادعيتم اقول وبالله التوفيق
اسناد الهذيان منه الى اهل الحق لا يبعد منها نباعا للمتبوعه حيث قال في شان النبي صلعم ان
الرجل ليهجر اي ليهذي وعلى انا نعلم ان الغرض من الغرض من التكليف تعريض الثواب
وان اللطف واجب وح فلا يخلو اما ان يكون نصرته بجيش المعصوم ملجئة للخالفين وهو
مناف للتكليف والا فما بقي لطفيته الا بالنظر الى المعرضين وهو حاصل في زمان غيبته
ايضا فلا يجب نصرته بجيش المعصوم على انه يمكن ان يكون في غيبته مصلحة خفية مع حصول

اللطفية فى حق المعترفين به وقوله ان عيسى عليه السلم انما نزل لتطيع الامام مم بل انما
نزل ليصير مشرفا بابن بن محمد صلى الله عليه واله الا انه عند نزوله يكون الامام المنتظر
رئيسا للامة فيلزمه الاطاعه له ولايلزم من ذالك نقصه بل بعد كونه من امة محمد
صلعم صار عبدا مطيعا لانبيا مرسلا مطاعا بخلاف اعادة الانبياء لنصرته فان مثل عيسى
عند اقتدائه بالحجة المنتظر كمثل سلطان يطيع سلطانا آخرا اعظم منه ثم مطيع بالطبيعة
اجل امرائه فلا ينغيض له فيه ومثل الانبياء اعادتهم عند نصرته كمثل الحارسين لسلطان
وفيه من تنقيصهم مالا يخفى قوله فلا يكون عالما بالعيب هذيان لانه قد اعترف فى نهاية
العقول بان وجوب اطلاع الامام على المغيبات من مزخرفات الغلاة لعنهم الله لامن
مقالات الامامية فايراد هذا القول ههنا فى معرض الزام الامامية هذيان فان قيل
قد اشترطتم فى الامام كونه عالما بجزئيات التكليف فان اردتم به وجوب علمه بجزئيات
التكليف بحيث يتمكن من الاستنباط على الوجه الصحيح فهو بعينه قول اهل السنة حيث
اشترطوا الاجتهاد فى الامام وان اردتم به وجوب علمه بتفاصيل الجزئيات المترائية
بتراكم الحوادث المتجدده الممكنه الوقوع الغير المتناهية فهو غلط لامتناع حصول مالا
يتناهى من العلوم للانسان اقول بل مرادهم كونه عالما بجميع تلك الجزئيات بحيث متى
سئل عن الحكم على حادثة حصل له العلم اليقيني به من غير تجشم لسبب واستنباط وذالك

امابمراجعه

امابمراجعة نفسه باللوح المحفوظ وارتسام الحكم المذكور فيه مع دليله فى نفسه واما بالقاء
الله سبحانه اياه مع دليله فى روعه صرح بذالك المعه فى كتاب الالفين حيث قال ان تحصيل الاحكام
الشرعية فى جميع الوقائع من الكتاب والسنة لابدله من نفس قدسية يكون العلوم المكتسبة
بالنسبة اليها كفطريه القياسات معصومة من الخطاء غير حاملة مقامها ولا يمكن ان يكون هذه
النفس لجميع الناس فتعين ان يكون لبعضهم وهو الامام فلا يقوم غيره مقامه انتهى فلا يلزم مساواتهم
للمجتهد ولا استحصار الامور الغير المتناهية والتحقيق ان الامام يجب ان يكون عالما بجزئيات التكليف
كذالك لان حفظ الشرع لايتم بدونه وكذا لك تولية الاحكام فى كل الدين اجماعا فان تولية الجاهل
بالنقص على الكل من الله قبيح وتكليفه بالحكم فى حادثة يجهله عليه عدم تادية الاجتهاد اليه فى الفور
وعدم اتساع الزمان لمراجعة الاجتهاد تكليف بما لايطاق على ان جهله بنقص الاحكام مسقط لمحله
من القلوب المبحث الثالث من مباحث الامامة فى ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه لقوله
دال على انه متعين للامامه جليا او خفيا وذالك لان العصمة من الامور الباطنه التى لا يعلمها الا الله
اى من الامور المتوقفه على صلاح الباطن فان صلاح الظاهر عفارة من السمعه والريا وفيه اشارة
الى رد من اشترط فى الامامة اطلاع الامام على البواطن فلابد من تعيين من يعلم الله عصمته
بان يكون منصوصا عليه او يكون بحيث يظهر المعجزة على يده فان اظهار المعجزة على يده بمنزلة
التصديق القولى لمدعى الامامه ويقوم فى تعيينه مقام النص الجلى ويدل على معرفته دلالة

قطعية لا يحتمل الخلاف ولا يخفى ان العطف باو معينه لرد من زعم ان النص منقسم الى
القول والفعل بناء على ان النصة حقيقة من صعاب اللفظ وانما يطلق على الفعل تجوزا ههنا
خلاف للاشاعرة والزيدية والراوندية اى العباسية فقالت الاشاعرة تعين الامام كما يحصل
بالنص كذلك باختيار الامة المعصومين من الخطاء لامامة ابى بكر بالبيعة واليه اشار ابن
سينا فى آخر الهيات الشفا بقوله ثم يجب ان يفرض انسان طاعة من يخلفه وان لا يكون
الاستخلاف الا من جهة النص او باجماع من اهل السابقة على من يصحح علانية عند الجمهور
وانه مستقل بالسياسة وانه اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة و
العفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه والله قس عليهم انهم اذا
افترقوا وتنازعوا على الهوى والميل واجمعوا على غير من وجد والفضل فيه والاستحقاق له فقد
كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدى الى التشعب والتشاغب والاختلاف
ثم انه يجب ان يحكم فى سنته ان من خرج وادعى خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل
المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من يقعد عن
ذلك ويجب ان يسن انه لا شىء اقبح به عند الله بعد الايمان بالله من الاتلاف هذا المطلب انتهى و
يفهم منه ان النص اصوب من الاجماع بل الصواب هو النص على ان يكون افضل بجميع الفضائل وعلى
وان الاجماع وقد لا يجوز على من احد اعرف منه بالشريعة ومن الطاف المقرر ان عليا

عليه

عليه السلم لا اعرف بالشريعة منه فلا يجوز الاجماع الا عليه السلم وان الاجماع على غيره كفر بالله
وقتل من خرج عليه واجب والقعود عن قتله وحربه مع التمكن كفر اعاذنا الله وجميع المسلمين
من ذلك فان ذلك لا يؤدى الى التشعب والاختلاف والثانى ان اهل الحل والعقد لا يملكون التصرف
فى امور المسلمين بتولية القاضى والمحتسب فكيف لهم تمليك امورهم لاحد وتوليته على جميع الامة
والثالث ان الامامة ركن عظيم من الدين يجب ان ينص عليها كالصلوة والزكوة فالاهمال منها
من الشارع بعد موته مع امتداد زمان مرضه ينافى كمال الدين وطلب الدواة والقرطاس لهذا الامر
يدل على عدم رضاه فى تعيين الامام باختيار الامة الرابع ان تعيينه باختيار الامة يحتمل لكونه على
خلاف مراد الله فلا يفيد للامة يقينا باتباعه فيؤدى الى الكسل فى الطاعات والجرأة فى مخالفته لاحتمال
لاحتمال كون ما امره مضلة فالمكلف يخاف من الاقدام به فلا محالة اما يتوقف فيه او يخالفه الخامس
الخامس انه يحتمل ان يكون مختارا لانه كافرا او فاسقا فى باطنه السادس ان الامامة خلافة عن
الله ورسوله فلو ثبت بقول اهل الحل والعقد لكان للامام خليفة لهم لا خليفة الله ورسوله فان
قيل لم لا يجوز ان يكون البيعة امارة مراد الله ورسوله فى تعيين من وقع معه فلا يكون مثبتة
للامامة بل مظهرة لها قلت قد عرفت ان الامارة لا يفيد الا الظن فلا يكفى للقطع بانه مراد الله ورسوله
والسم كما ان الامام لطف كذلك تعيينه بالنص او ما يقوم مقامه لطف لان الناس مع الامام المنصوص
عليه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية السابع ان العلم ببعض شرائط الامامة من العصمة و

الافضلية والعلم بجزئيات التكليف لا يمكن بالاختيار لان العصمة من الامور الباطنه لا يعلمها الا الله
او من اخبره الله بها والعلم بالافضلية موقوف على العلم بفضائل كل واحد واحد من الرعيه
ومن البين ان علم كل واحد واحد من الامه لا يبلغ هذا المبلغ فكذالك كلهم وكذالك في العلم بجزئيات
التكليف فان العالم بها بحيث ماذكرناه لا يكون معصوما من طغيان النفس الاماره التي يمتنع جمعه
مع قاله النفس بحيث يطلع في كل حادثه بدليل الحكم فيها من غير تجشم كسب وناهيك في نفي الاختيار
ما استدل به مولانا محمد ابن الحسن صاحب الزمان في صغير سنه بحضرة الله وهو ان اختيار موسى عليه
السلم مع جلالة شانه في اختيار اعيان بني اسرائيل لميقاته لم يقع الا على المنافقين كما اخبر سبحانه عنهم
في القرآن واذا كان اختيار النبي المرسل كذالك فكيف حره الامة وقالت الزيديه الجاروديه كل
فاطمي زاهد شجاع خرج بالسيف وادعى الامامه فهو شورى بين الخلق فيصح رجلين من خيار المسلمين و
يصح امامة المفضول مع وجود الفاضل كامامه ابي بكر فانه مع كونه مفضولا بالنسبة الى امير
المؤمنين عم الا ان الامامة فوضت اليه لمصلحه رآدها وورد ذالك بوجوب العصمة للامام وقبح تقديم
المفضول على الفاضل على ان زيدا بن علي ابن الحسين عليهما السلام اخذ العلم من عطاء ابن واصل
مع اعتقاده بان امير المؤمنين علي ابن ابي طالب صلوات الله عليه في حروبه ما كان على اليقين
من الصواب وكان زيد ابن علي في مسئلة القدر مخالفا لما له اهل البيت عليهم السلم وكان يشترط
الخروج في الامامه ولذا قال الباقر صلوات الله عليه فسيه مذهبك والدك ليس بامام وقت

امام واجب الطاعة حسبما كان اوحنيفا وقال الزيديه السلطنة والهاشمية في الزيديه الامامة ع

الراونديه

الراونديه ان الارث طريق الى تعيين الامام ورد مذهبهم بانقراض دعوتهم بعد زوال الدولة
العباسية ودعوى الامامة لا ينقرض بدون انقراض زمان التكليف على ان العباس عم النبي
من جانب الام وامير المؤمنين ابن عمه من الابوين وليس ذالك اقرب من هذا مع عدم العصمة
للعباس والافضلية وبالجملة لو كان الامر بالارث لكان الحسن والحسين عليهما السلام اقرب من
العباس اتفاقا لتحريم بنتهما على النبي بدون العباس المبحث الرابع من مباحث الامامة في انه يجب
ان يكون الامام افضل اهل زمانه في جميع ما يعتبر في الامامة ويدخل في ذالك كونه ازهد واعلم و
اكرم لما تقدم في النبي عليه السلم من قبح تفضيل المفضول وترجيح احد المتساويين وذالك لان
الامام خليفة النبي فيجب اتصافه بصفات النبي غير مخله اتصافا وهابهيبته في القلوب ضرورة تحقق
المشابهة بين الاصل والفرع ويجب ان يكون النبي افضل زمانه فكذالك الامام فان قيل ما ذكرتم من
قبح تقديم المفضول على الفاضل انما يستقيم في تقديم المفضول من جهة خاصة كالعلم على الفاضل
من تلك الجهة واما في تقديم المفضول بحسب العلم والرياسه على الفاضل بحسب العلم فلا ولا سيما عند
كون المقدم اعلم برسوم الرياسة وحصول العلم بان الرعيه لا يطيعون الفاضل ويطيعون المفضول
وعدم كون المتقدم سايا على الفاضل وسهوله اطاعه الفاضل للمفضول قلت والتحقيق ان الامامة عبارة عن
رياسة الدين والدنيا على العموم فلا محاله يجب ان يكون افضل في جميع ما يعتبر من فيها العلم بقواعد
الرياسة وجزئيات التكليف الى غير ذالك ولو لم يكن كذالك بل كان احد من الامة افضل منه في شيء

مماذكر كان الامام تابعا له فى ذالك النبى لا ريب عليه واعلم انه لايقدح كون الامام مفضولا

فى الحرف والصنايع والجريره من رعيته فان خلوه من كل ماذكر فضله له لاسعصه وعدم

اطاعة الرعية لايخل بامامته بل بنجاة الرعية وعدم كون تقديم المفضول شاق على الفاضل

انما يدفع قبح العسف فى التقديم لا قبح تقديم المفضول ولا قبح الظلم وقد اشار اليه ابن سينا فى

آخر الشفا ان المعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا فى الباقى مقدما

فى هيس بعد ان لايكون عريا فى البواقى وصايرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون مقدما فى

البواقى ولايكون بمنزلة من هدين فلوم اعلمها ان تشارك اعقلهما ولعاضده ويلزم اعقلها

ان يعتضد به ويرجع اليه مثل فعل عمر وعلى انتهى ومنه تفهم ان العريب من العلم الصائر

الى المحصل مع كونه عاريا بحسن الايالة وتوفر العداله لايبتغى للخلافة وان الاعرف بالرياسه

انما يكون من الاعلم اولى اذا لم يكن الاعلم بمنزلة فى العداله والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه

بالرياسة اولى من على عليه السلم لان عليا عليه كان فى الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم

اللعين ثم قال فى آخر هذا الفصل الاحرى من الحسنات الخلقية وروس هذه الفضائل الضرورية فى الخليفة

عفه وحكمة وشجاعه ومجموعها العداله وهى خارجة عن الفضيلة النظريه ومن اجتمعت معها

الحكمة النظرية فقد سعد وفاز ومن فاز مع ذالك بالخواص النبوية يكاد ان يصير ربا انسانيا

وكاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان العالم الارض وخليفة الله فيه انتهى ومنه يظهر ان

الاحق

لمجرد

الاحق بالخلافة من اجتمعت فيه العفة والحكمة والشجاعه والحكمة النظرية وخصائص البركا

وقدس النسب والنص من الله ع عليه وليس من الصحابة احد متصفا بها الا امير المومنين

عليه الصلوه والسلم فتدبر فى كلامه وانصف وافهم ما ادرج فى كلامه من مطاعن مخالفيه

لعنهم الله لعنا وبيلا البحث الخامس من مباحث الامامة فى تعيين الامام بعد رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم وفيه اشارة الى ان امير المومنين ع لايكون اماما فى حيوة النبى

وكذا الحسن والحسين فى حيوة ابيهما والخبر الصحيح فى انهما امامان انما يكون باعتبار مايؤول اليه على

ان ابى طالب عليه السلم اعلم ان المص قد اورد فى هذا المختصر من شرائط الامامة وجوب العصمة

والمنصوصية والافضلية فاراد ان يبين امامة امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله باثبات

النص والعصمة والافضلية له فقد اورد لاثبات النص له دليلا ولاثبات العصمة دليلا وللافضلية

ثلثة دلائل احدها يدل على افضليته اجمالا وثانيها يدل على افضليته بحسب العلم وثالثها على افضليته

بحسب العمل فان الزهد عن الدنيا راس الاعمال الصالحة ولذا قيل حب الدنيا راس كل خطيئة وترك

الدنيا راس كل عبادة ولايخفى ان اثبات امامته بالنص دال على مزيته فى الفضائل الخارجية ثم

والعصمة ومزيته فى العلم والزهد على مزيته فى الفضائل النفسانية والبدنية فهو افضل بجميع

انحاء الفضائل ولله دره حيث قدم فى مقام تعيينه للامامة النص الذى هو مناط التعيين فى الامامة

عند الامامية او ما يقوم مقامه قال للنص الجلى او الخفى المتواتر المفيد للعلم اليقينى بالمقصود

من النبي عليه السلم واما الجلي المتواتر وقوله عليه السلم لجميع اصحابه سلموا على علي بامرة
المسلمين فانه عند قاطبة الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا متواتر بحسب اللفظ و المعنى
وعند السنة بحسب المعنى المتواتر عند الفريقين مفيد للقطع بامامة امير المؤمنين صلوات
الله عليه بيانه ان الخبر المتواتر ما يكون رواية من الجماعة ما لكثرة بحد لا يمكن عند العقل
تواطئهم على الكذب لا بمعنى سلب الامكان العقلي بل بمعنى انه يحكم العقل حكما قطعيا بعدم
ولا يلزم من جواز الكذب على كل واحد جوازه على الاحاد المفصله للفرق بين الكل الافرادي و كل
الافراد ولا دور بناء على توقف افادته للعلم اليقيني على التواتر فان العلم المستفاد من الخبر المتوا تر
ضروري فلا دور انما يلزم ذالك لو كان العلم المستفاد منه كسبيا كما ظنه ابو الحسين البصري
والبلخي من المعتزله وابو المعالي الجويني والغزالي من الاشاعرة ولا يلزم من كونه مفيدا لليقين
كون الخبر كذالك بناء على ان الموجود عند حصول العلم قد يكون واحدا من الرواة بل الخبر الواحد
مفيد للظن والظن يقوى شيئا فشيئا الى ان ينقلب علما كما صرح به في الشفا وقد فصلناه في شرحنا
لتهذيب الوصول فاذا بلغ الظن حدا ينقلب الى العلم بخبر واحد آخر وقد اخبر به ذالك الواحد
فصار علما ولا يضر عدم وجدان غيره من الاحاد عند حصول اليقين فانه لا يحصل به بل به وبما
قبله من اخبار الآحاد على ان امثال هذه الشكوك في مقابلة الضرورة سفسطة فانا نجد
من انفسنا علما يقينا بوجود البلاد الخالية والامم الماضية بالتواتر وانما قلنا ان الخبر المذكور

متواتر

متواتر بحسب المعنى عند السنة لحديث جابر انه قال قال ان الله لما خلق السموات والارض
دعاهن فاجبنه فعرض عليهن نبوتي وولاية علي ابن ابي طالب فقبلتاهما ثم خلق وفوض الينا
امر الدين فالسعيد من سعد بنا والشقي من شقا بنا نحن المحللون لحلاله والمحرمون لحرامه ذكره
ابن شاذان باسناده من طرق شتى وعن ابي برده قال قال عليه السلم ان الله عهد الي عهدا في
علي فقلت يا رب بينه فقال اسمع فقلت سمعت ان عليا راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني
وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني رواه ابو الحسن ابن المغازلي
البغدادي الشافعي باسناده من طرق عديده وروى ايضا باسناده عن عمار ابن ياسر انه قال
قال عليه السلم اوصي من آمن بي بولاية علي ابن ابي طالب من تولاه فقد تولاني ومن تولاني
فقد تولى الله وروى ابو نعيم الاصفهاني في حلية الاولياء باسانيده عن حذيفة ابن اليمان انه قال
قال عليه السلم من سره ان يحيى حيوتي ويموت ميتتي ويتمسك بالقضيب الياقوتة التي خلقها الله كتبه
ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي ابن ابي طالب من بعدي وروى محمد ابن عبد الواحد عن ابي ذر
رحمه الله قال قال عليه السلم ترد الحوض راية علي امير المؤمنين وامام الغر المحجلين فاقوم واخذ
بيده فيبيض وجهه ووجوه اصحابه فاقول ما خلفتموني في الثقلين بعدي فيقولون تبعنا الاكبر
وصدقناه ووازرنا الاصغر ونصرناه وقاتلنا معه فاقول ردوا رواء مرويين فيشربون شربة لا
يظمؤون بعدها ووجه امامهم كالشمس طالعة ووجوههم كالقمر ليلة البدر وروى ايضا باسناده

٢٠٨

ما نزلت آية فيها يا ايها الذين آمنوا [illegible]
الا وعلي راسها واميرها فذكره [illegible]
الكاشفي باسناده عن ابن عباس
انه قال قال صلعم مع [illegible]

بطرق شتى عن ابن عباس انه قال قال صلعم لام سلمه يا ام سلمه هذا امير المومنين وسيد المرسلين
ووعاء علمي ووصيي وبابي الذي ادني منه واخي في الدنيا والآخره ومعي في المقام الاعلى يقتل القاسطين
والناكثين والمارقين روى الحافظ ابو نعيم الاصفهاني الشافعي باسناده عن ابن عباس عن العباس
رض انه قال قال صلعم ياتي على الناس يوم ما فيه راكب الا نحن اربعه فقلت له فداك ابي وامي من
هولاء الاربعه قال اما على البراق واخي صالح على ناقته عقرها قومه وعمي حمزه على ناقتي العضبا
واخي علي ابن ابي طالب على ناقته من نوق الجنه مدبجه الجنب عليها حلتان خضروان
من كسوة الرحمن على راسه تاج من نور لذالك التاج سبعون ركنا على كل ركن ياقوته
حمراء تضيء المركب من مسيره ثلثه ايام وبيده لواء الحمد ينادي لا اله الا الله محمد رسول الله
فيقول الخلايق من هذا الملك مقرب ابني مرسل احامل عرش فينادي من بطنان العرش
هذا علي ابن ابي طالب وصي رسول رب العالمين وامير المومنين وقايد الغر المحجلين
الى جنات النعيم وذكر محدث الشام ابو نصر محمد ابن هبه الله الشافعي الشيرازي بطرق
شتى عن ابن عباس انه قال سمعت رسول الله صلعم وهو آخذ بيدي علي ابن ابي طالب وهو
يقول هذا اول من يصافحني وهو فاروق هذه الامه يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب
المومنين وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتي منه وهو خليفتي من بعدي وروى
عبد العزيز الصالحي بجامع دمشق باسناده عن عبد الله ابن اسعد ابن زراره انه قال

قال

لما اسري بي الى السماء رايت في الجنه قصرا من لؤلؤ
فرشه من ذهب [illegible] واني
فوعلي [illegible] خصال انه سيد المرسلين
وامام المتقين وقايد الغر المحجلين
ومن الحسن [illegible]
رسول الله صلعم مع

قال صلعم انه يقول سيكون من بعدي فتنه فاذا كان ذالك فالزموا علي ابن ابي طالب فانه
اول من رآني واول من يصافحني يوم القيمه وهو معي في السماء العليا وهو الفاروق
بين الحق والباطل وامير المومنين وروى ابن المغير الشافعي البخاري باسناده عن البراء
عازب واحمد ابن حنبل عن ابن عباس ان النبي صلعم قال يا بني عبد المطلب انا النذير لكم
من الله والبشير لما يجيبه احد منكم بالدنيا والآخره فاسلموا واطيعوا تهتدوا ومن
يواخيني ويوازرني ويكون ولي ووصي بعدي وخليفتي في اهلي ويقضي ديني فامسك القوم
فاعاد ذالك ثلثا كل مره يسكت القوم ويقول علي انا فقال انت فقال القوم وهم لابي طالب
اطع ابنك فقد امر عليك وعلينا وذكر محدث الشام في تاريخه عن ابن العساكر باسناده عن
ابن عباس قال كنت جالسا مع فتيه من بني هاشم عند النبي صلعم اذا انقض كوكب فقال رسول
الله صلعم من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي بعدي فقام فتيه من بني هاشم فنظروا
فاذا النجم قد انقض في منزل علي فقالوا يا رسول الله قد غويت في حب علي فنزل والنجم اذا
هوى وذكر ابو نعيم الاصفهاني باسناده بطرق شتى عن انس ابن مالك انه قال قال عليه السلم
يا انس اسكب لي وضوءا فتوضا ثم قام وصلى ركعتين ثم قال يا انس اول من يدخل عليك
اليوم من هذا الباب امير المومنين وسيد المرسلين وقايد الغر المحجلين وخاتم الوصيين فدخل
عليه اولا علي ابن ابي طالب عليه السلم وذكر محدث الشام عبد العزيز الصالحي باسناده عن

قال قال صلعم ان رب العالمين عهد الى عهدا فى على ابن ابى طالب وانه راية الهدى وامام
الاولياء ونور جميع من اطاعنى ما امارده على ابن ابى طالب اسيى غدا ارانى فى الغيمه و
اسيى على مفاتيح خزآئن رحمة ربى ولكل نبى وصى ووارث وان عليا وصى ووارثى
وذكر اخطب الخوارزم باسناده عن ام سلمه رض قالت انى رات رسول الله صلعم مع على فى
بيتى بعد ما اخرمنى من بيتى خالى يوم الى ضحو وال الشمس ثم اذن لى بالدخول فاعتذر
منى وقال لا تلومونى فان جبرئيل علم اتانى من الله تعالى لان اوصى عليا ما وقع من بعدى
فامرنى جبرئيل ان امر عليا ما هو كائن بعدى الى يوم القيمه فاعذرينى ولا تلومونى ان الله
عز وجل اختار لكل نبى وصيا فانا نبى هذه الامه وعلى وصى فى عترتى واهل بيتى وامتى
من بعدى وروى الجوزى باسناده عن حذيفة ابن اليمان انه قال قال صلعم ان يستخلفوا
عليا وما اريكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يحملكم على المحجه البيضاء وقال الحاكم هذا حديث
حسن صحيح الاسناد بلغ حد التواتر وروى ابن المغازلى الشافعى باسناده مرفوعا الى النبى
صلعم فلما خلق الله آدم نزل ذلك النور فى صلبه فلم يزل فى اصلاب شريفة وارحام طاهره
حين افترق فى صلب عبد المطلب ففى النبوه وفى على الخلافة وذكر احمد ابن حنبل مرفوعا الى
النبى صلعم من عدة طرق ان عليا منى وانا من على وهو ولى كل مؤمن من بعدى لا يؤدى عنى
الا انا او على ولو انتفش فى كتب احاديث السنه وجد كثيرا من هذا الباب مما لم يذكره خوفا للاطناب

فظهران

فظهر ان النص الجلى المذكور متواتر عند اهل السنة انهم بحسب المعنى واما النص الخفى
المتواتر فى هذا الباب فمنها قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآيه لما روى
ابو الفرج محمد ابن احمد المكى باسناده عن ابن عباس وغيره انها نزلت فى على ابن ابى طالب
عم وعليه قد اجمع اهل التفسير والحديث وقاطبه ارباب النقل ووجه الدلاله ان المراد
بالولى فى الآية هو الاولى بالتصرف والمتولى لامور المؤمنين والمراد بقوله والذين آمنوا بعض
المؤمنين والمراد بذلك البعض هو على عليه السلم والتعبير عنه بصيغة الجموع للتعظيم وانما
لم يكن غيره مرادا من ذلك البعض لان الآية داله على امامة ذلك البعض الذى كان على منهم
فثبت امامته لها وقد عرفت امتناع تعدد الامام فلم يكن غيره مرادا فان قيل ثبوت امامته
بالآيه اى مسلم اذا كان المراد من الولى ما ذكرتموه بل المراد منه هو الناصر سلمنا لكنه
لو كان الواو فى قوله وهم راكعون للاستيناف جوابا لسوال من سال من ادى الصلوة
واتى الزكوة فاجيب عنه بقوله وهم راكعون اى خاضعون فلا يدل على ما ادعيتم بخلاف ما
اذا كانت للحال على ان ايتاء الزكوة حال الصلوة مخل لكمال الخضوع والخشوع والتوجه التام الى
الله سبحانه وذلك اما مبطل لها او لكمالها فهو لا يليق بامير المؤمنين علم وانه لو كانت الامة
معتدة للمدح لكان ايتاء الزكوة حالة الركوع سنة مندوبة اليها بالنسبة الينا وليس كذالك
فحينئذ فلا يكون للحال وانه لزم من تخصيص ذلك البعض بامير المؤمنين حمل الجموع الشيعة على

الواحد تعظيما وهو مجاز غير جائز بدون القرينة ولا قرينة وكذا لزم من دلالة الولاية ههنا
على الامامة كونه عليه السلم اماما في حيوة النبي صلعم هف على ان ما قبل الآية وما بعدها
لا يدل على حمل الولي في الآية على الامام اماما قبلها فقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض صريح في ان المراد بالولاية ههنا انما هو النصرة لظاهر ان اثبات الولاية في قوله تع
انما وليكم الله انما هو الولاية التي نفاها عن اليهود والنصارى واما ما بعدها فقوله تع ومن يتول الله
ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون دال على ان الولاية في قوله تع انما وليكم الله
بمعنى النصرة ليناسب غلبة حزب الله فما بعدها اول وبالله التوفيق ان من الظاهر ان لفظة انما
للحصر والولاية بمعنى النصرة لا يكون محصورة في بعض المؤمنين فلا يكون الولاية ههنا بمعنى النصرة
سلمناه لكن العطف دال على تشريك الثلثة اختصاص في النصرة بهم ولا خفاء في ان نصرة الله
ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذا لك نصرة الذين آمنوا الآية
غايته ان التصرف في امرهم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية قوله الواو
للاستئناف في جواب السؤال يجاب بان الاستئناف بهذا المعنى من موجبات الفصل كما تقرر
في موضعه والمسانفة بهذا المعنى لا يصدر بالواو الا نادرا في محل لا يحتمل الوصل فايرادها ههنا
موهم للوصل المنافي للاستئناف ومن البين ان استعمال اللفظ في محل توهم خلاف البلاغة مما
يحترز عنه في كلام البلغاء فكيف في كلام الله سبحانه على ان حمل الواو على الاستئناف لا يجديهم

نفعا

نفعا بدون حمل الركوع على الخضوع وقوله ايتاء الزكوة حال الركوع مبطل للصلوة او مخل
لكمال الصلوة لا يليق بامير المؤمنين عليه السلم مدفوع بان ايتاء الزكوة حال الركوع بالعمل الغير الفاحش
مبطل واما بغير الفاحش فلا ولا يخل بكمال الصلوة بل معيد لمزيد الفضيلة لما كان الصلوة المشتملة
على عبادة اخرى من غير اخلال بها كان افضل وما يتوهم من ذلك فله التوجه ليس على ما
يتوهم فان مثل امير المؤمنين صلوات الله عليه مستانس بالحضور ومن استانس به فلا
يعرض له الدهشة في حضرته في الصلوة حتى لا يلتفت الى غيرها من العبادات الغير المخلة بها
فان الدهشة في الحضور دال على نقص الاستئناس لا على كمال التوجه كما يظهر من اتباع السلاطين
والحكام قوله لكان ايتاء الزكوة حال الركوع نسبة مندوبة في حقنا ايضا وليس كذلك يجاب بان
افادة الآية للمدح لا يقتضي عموم الحكم لجواز ان يكون من الامور المخصوصة به كالخصائص النبوية
من صوم الوصال وغيره قوله لزم حمل الجموع السابقة في الآية على التجوز يجاب بشيوع المجاز
المفيد ولا شك في افادة المجاز تعظيم امير المؤمنين عليه السلم وتعين الامامة على ان الحمل على
الاستغراق بهذا المعنى ايضا مجاز متروك وقوله لزم ان يكون امير المؤمنين صلوات الله عليه اماما
حال حيوته وهو باطل يجاب بان دلالة الآية على امامته عليه السلم اعم من ان يكون حال حيوة
النبي صلعم او بعد مماته او بانه عليه كان اماما في حيوة النبي باعتبار ما يؤل اليه على انه يمكن اخراج
حال حيوته بالدليل فيبقى النص دليلا على امامة امير المؤمنين صلوات الله عليه في غير تلك الحال

امر شائع بين العلماء، وقوله ما قبل الآيه وما بعدها انما يدل لان على اثبات الولاية بمعنى النصرة بجاب بان الولاية بمعنى الامامة اعم من الولايه بمعنى النصرة في الجمله فبقى الولايه بمعنى الامامه مفيد لنفي الولايه المستعر عن اليهود والنصارى على ابم وجه لان نفي العام نفي الخاص مع الزائد فهو اتم في النفي وما بعد الآية دال على التهكم والتهديد لمتركي الآية والمتولي عن الله ورسوله وامير المؤمنين ومنها قوله عليه السلم يوم الغدير الست اولى بكم قالوا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فانه حديث متواتر عند الفريقين صرح به الجزري وقاطبة اهل الحديث فلا عبرة بتضعيفه من المتكلمين وتوضيحه ان الحديث متواتر عن امير المؤمنين وعن النبي صلعم انتهى وقد ورد مرفوعا من ابي بكر ابن ابي قحافه وعمر ابن خطاب وطلحه ابن عبدالله والزبير ابن العوام وسعد ابن ابي وقاص وعبد الرحمن ابن عوف وعباس ابن عبد المطلب وزيد ابن ارقم والبراء ابن عازب وبريده ابن الحصين وابي هريره وابي سعيد الخدري وجابر ابن عبدالله وعبد الله ابن عباس وحبشي ابن جنادة وعبد الله ابن مسعود وعمران ابن حصين وعبد الله ابن عمر وعمار ابن ياسر وابي ذر الغفاري وسلمان الفارسي واسعد ابن زرارة وخزيمة ابن ثابت وابي ايوب الانصاري وسهل ابن حنيف وحذيفه ابن اليمان وسمرة ابن جندب وزيد ابن ثابت وانس ابن مالك وغيرهم من الصحابة وصح عن جماعة يحصل القطع بخبرهم ورواه الجزري انتهى باسناده عن فاطمه

بنت مولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن فاطمه وزينب وام كلثوم بنات الامام ابي ابراهيم موسى الكاظم عليه السلام عن فاطمه بنت الامام جعفر الصادق عليه عن فاطمه بنت محمد الباقر عليه عن فاطمه بنت الامام علي بن الحسين عن فاطمه بنت وسكينه بنت الحسين الشهيد عليه السلام عن ام كلثوم بنت فاطمة الزهراء عليها السلام عن فاطمه بنت النبي عليها السلام هكذا اخرجه ابو موسى المديني في مسلسل الاسماء وقال هذا الحديث مسلسل من وجه آخر وهو ان كل واحد من الفواطم تروي عن عمة لها وهو رواية خمس بنات اخ كل واحدة منها عن عمتها ورواه احمد ابن حنبل في مسنده متواترا وذكر اخطب الخوارزم من ائمه اهل الحديث روايته عن الحافظ شهردار بن شيرويه الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم يوم دعا الناس الى غدير خم امر بما كان تحت الشجره من الشوك فقم كناسا وذلك يوم الخميس ثم دعا الناس الى علي واخذ بضبعه ثم دفعه حتى نظر الناس الى بياض ابطيه عليه وقال من كنت مولاه فعلي مولاه ثم لم يتفرقا حتى نزلت اليوم اكملت لكم دينكم الآيه فقال صلعم الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي وولايه علي ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله فقال حسان ابن ثابت يا رسول الله ائذن لي ان اقول ابياتا فقال عليه السلم قل ببركه الله فقال حسان ابن ثابت رضي الله يا معشر قريش اسمعوا

شهاده رسول الله ثم قال يناديهم يوم الغدير نبيهم ∴ بخم واسمع بالنبي مناديا
مانى مولكم ثم وليكم ∴ فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا ∴ اليك مولانا وانت ولينا
ولا تجد ل في الخلق للامر عاصيا وقال له قم يا علي فانني ∴ وصيتك من بعدي اماما وهاديا
ومن كنت مولاه فهذا وليه ∴ فكونوا له انصار صدق مواليا ∴ هناك دعى اللهم وال وليه
وكن للذي عادى عليا معاديا ∴ وقال النبي صلعم يا حسان لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نافحت عنا بلسانك فظهر ان الحديث متواتر واما وجه الاستدلال به على امامته
ان المولى اسم مكان من الولاية ثم نقل الى كل من الرب والمالك والسيد والمنعم و
المعتق والمنعم عليه والناصر والتابع والجار وابن العم والحليف والعقيد والصهر والعبد
والمعتق والاولى بالتصرف ادعاء بان كل منها محل وموضع للولاية فهو لفظ مشترك بين هذه المعاني
انما يتعين بالقرينة والقرينة قائمة بان المراد منه في الحديث هو الاولى بالتصرف او السيد
او الناصر بالنوع الخاصة بالنبي عليه لامتناع حمله على سائر المعاني فان خطبه النبي في اثناء
السفر وجمع الناس للدلالة على ان عليا عليه السلم مالك مملوكانه الى غير ذلك يدل على
استخلاف رسول النبي عليه السلم ويدل على تعيين معنى المراد صدر الحديث وهو قوله ع
الست اولى بالمؤمنين من انفسهم فان من عطف كلاما محتملا لمعان على كلام صريح في واحد
من تلك المعاني فلابد من حمل المعطوف على ذلك المعنى حذرا عن التلغز والتعمل فان قيل

لانه ان المولى يحتمل للاولى فان اسم المكان لا يفيد معنى اسم التفضيل وانه لو كان الولي
بمعنى الاولى يصح اقتران كل منهما بما يقترن بالآخر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
اقتران لفظ بلفظ امر عقلي لا يدخل للوضع فيه بل انما يتصرف الواضع في وضع الالفاظ
المفردة فالمفهوم من المولى اذا كان المفهوم من الاولى لكان العقل حاكما بصحة اقتران
كل منهما بما يقترن بالآخر واما بطلان التالي فلانه يقال هو اولى من فلان ولا يقال هو مولى
من فلان قلت الملازمة بهذا المعنى ممنوع حتى نزل منزل الحقيقه ولذا قال ائمة اللغة
المولى اسم يقع على الاولى كما صرح به في القاموس والصحاح والنهاية الجزري ولذا قال ابو عبيدة
هي مولاكم اي هي اولى بكم ما قيل باتحاد معنيهما حتى يتوجه الاعتراض علينا بل باطلاق
المولى على الاولى اطلاق منقولا ولا اقول انه بمعنى الاولى في جميع استعمالاته بل عند قيام
القرينة فظهر ان المراد بالمولى في الحديث هو الاولى بالتصرف وثبت به امامته حال حيوة
النبي باعتبار ما يؤل وهذا ايضا شائع من المجاز ولا يضر بصحة الحديث في امامته لانه من
النصوص الخفية ومنها قوله ع انت مني بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه
متواتر عند الشيعه ايضا ولذا قال الحاكم هذا حديث دخل حد التواتر لان رواته جمع كثير
من الصحابة منهم امير المؤمنين علي عليه السلم وعمر وابن عباس وعبد الله ابن جعفر
ومعاوية وجابر ابن عبد الله وجابر ابن سمره وابو سعيد والبراء ابن عازب وزيد ابن ارقم

وزيد ابن ابی اوفی وسطان شريط وحبس ابن جناده ومالك ابن حويرث وانس ابن مالك
وابو الطفيل وام سلمه واسماء بنت عميس وفاطمه بنت حمزه ورواه البخاری ومسلم ابن
الحجاج وابو داود والترمذی والنسائی وابن ماجة القزوينی واما وجه الاستدلال بهی علی
امامته فهو ان المراد اما اسم مكان بمعنی المنزل واما اسم لمكانه والتقدير علی الاول
انت منی بمعنی بمكان نزل فيه هرون من جهة موسی وعلی الثانی انت منی بمعنی متصف
لمكانة ومرتبة كانت لهرون من جهة موسی ومن الظاهر ان المكان او المكانه الذی
حصل لهرون وبدعائه بما هو النبوة والوزارة والخلافة كما دل عليه قوله واشركه فی امری
وقوله واجعل لی وزيرا من اهلی وقوله واخلفنی فی قومی واما الاخوة والافضليه وغيرهما
فليست ثابتة لهرون من جهة موسی ثم ان لصحة الاستثناء لابد من التعدد فی المنزلة بحكم
من المعنيين والمتعدد عند عدم الدلالة علی البعضيه للكل فالحديث دال علی ان عموم المراتب
الهرونية ثابت لامير المؤمنين عليه السلام من جهة النبی عليه السلام الا النبوة ولا يخفی
ان فی الحديث اشاره الی بقائه بعده عليه السلم بخلاف هرون وذلك لان قوله انه لا نبی
بعدی فی قوة قولنا الا انك لست بنبی بعدی علی ان يكون بعدی قيدا للمستثنی لا داخلا فيه كقولك
جائنی القوم الا زيدا فاضل والعدول من الخطاب الی الغيبة بطريق الالتفات فان قيل هذا
الحديث ورد فی غزوة تبوك حين خلفه فی النساء والصبيان فلا يدل علی عموم خلافته

قلنا

قلنا هذا الحديث بحسب مفهومه عام واما بحسب وروده فليس خاصا بغزوة تبوك بل ورد
مكررا فی علی عليه السلم فی اوقات شتی واما ما يقوم مقام النص المتواتر الجلی المعجزة علی
يده فهو اكثر من ان يحصی بالتواتر المفيد للعلم كرد الشمس بدعائه عليه السلم وقلع باب خيبر
بقوة ربانية واعاضه ماء الفرات وتكلم اصناف السمك معه بالسلام وهی ما تحل اكله منها
الی غير ذلك من المعجزات المتواترة عند الفريقين وللمخالف فی هذا المقام مقالات الاول لو كان
النص الجلی ثم والا لوجوب اشتهاره فی الامة كسائر المتواترات لعظم الامر ولو كان علی منصوصا
بالامامة لتابعة الصحابة مع شدة محبتهم للنبی صلعم والا كان يلزم اسناد الوقاحة الی جميع
الصحابة مع كثرتهم واعترافهم بفضائل علی وروايتهم الاخبار والكثيرة فی شانه وبرائتهم
عن الاغراض الدنيوية والدينوية فی هذا الباب وعدم تاذی احد من الناس من علی بغير اذن
رسول الله صلعم ولا سيما الانصار الذين لم يفتل علی احدا منهم واستفادة نفعهم بامامة ابی
بكر لعدم المال المطموع فيه لابی بكر وعدم التخفيف لهم منه تكليفا من التكاليف وعدم خوفهم
منه لقلة ماله واعوانه والجواب يمنع وجوب الاشتهار بين كافة الناس كما انه لا يشتهر
بينهم كون بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة ام لا مع مشاهدة الصحابة صلوة النبی كل يوم مرات
كثيرة علی انه يمكن ان يكون عدم اشتهاره لحسد بعض الرواة وبعض بغضهم لعلی عليه السلم
ولدخول الشبهة فی نسخة ما نص له عليه السلم الائمة من قريش او لترك عمل الصحابة بالنص

او لخوف الرواة من الاعداء او لطمعهم النفع فى ترك النقل على انه قد عرفت انه متواتر
بحسب المعنى عند السنة الخ وهو كاف لامامته واسناد الوقاحة الى مخالفى على عليه
السلام مما لا يبالى منه الشيعة بل حديث عكاشة مروى عند اهل السنة روايته صحيحة وهو
دال على ارتداد جمع كثير من الصحابة وكثرة الصحابة لا تجدى نفعا فى منع القدح فيهم قال الله
تع ولو اعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا اولى الالباب واعترافهم بفضائل على وروايتهم الاخبار
فى شانه انما هو لازالة تهمة عداوته عليه السلم ونفعهم بامامة ابى بكر مع بل طمع الناس
فى التصرف الامور الكلية بالسلطان الابله الجاهل بالاحكام اكثر من طمعهم بمالك خصوصا
عند قلة اعوانه وبرائتهم من الاغراض ممنوعة وعدم تاذى الناس من على بغير اذن
النبى لا يفيد عدم تضررهم وبغضهم معه فان اكثر الناس يبغضونه وهو قتل اولادهم
واقاربهم وان كان باذن النبى الثانى ان كثيرا من الامور يدل ظنا على خلافه فيمكن
ان يفيدنا المجموع عالما به وهى امور منها ان النبى لما مرض قال العباس انا لا عرف الموت
فى وجوه بنى عبد المطلب وقد عرفت الموت فى وجه رسول الله صلعم فادخل ما عليه نسأله
من هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا ومنها ان عليا عليه السلم قال فى
جواب العباس لو قال النبى لغيركم فلا يعطنا الناس ابدا ومنها ما قال العباس بعد فوت
النبى صلعم لعلى امدد يدك ابايعك فيقول الناس هذا عم النبى بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان

ومنها

ومنها ان ابا بكر قال بايعوا عمر وابا عبيدة ودفعها عن نفسها ورضيا ببيعة ابى بكر فلو كان على منصوص
لكان البيعة منها وقاحة ومنها ان عليا عليه السلم قد امتنع فى الشورى عن الخلافة ومنها انه عليه
السلم قال لطلحة بعد قتل عثمان انى اردت ان ابايعك فقال انت احق بهذا الامر منى ومنها ان عليا
حين دعى الى البيعة قال اتركونى والتمسوا غيرى ومنها ان زيد بن على انكر النص الجلى ومنها
ان الحسن والحسين قالا لابى بكر انزل من منبر ابى ولم يدع النص فى ابيه وكذا فاطمة عليها
السلم عند خصومة فدك لم يذكر النص الجلى ورضى فى الحكومة ابى بكر والجواب بعدم صحة
الروايات المذكورة وابتناها على مصلحة على تقدير صحتها الثالث ان النص المذكور معارض
بالنص الجلى لابى بكر لما روى عن النبى صلعم ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان فقال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وسلم البيعة لابى بكر عن المعارض والجواب ان
منع عمر اتيان الدواة والقرطاس وقوله ان الرجل ليهجر اى لهذا واحسبنا كتاب الله مع افراطه
يقتضيه فى خلافة ابى بكر بعد الرسول بالسعة مصحح لهذا الحديث وقال النبى صلعم من كذب على
متعمدا فليتبوا مقعده من النار الرابع انه لو كان النص على متواترا لكان مفيدا للعلم لكل من
يسمعه فى الصدر الاول والتالى باطل لمقدم مثله والجواب ان افادة الخبر المتواتر العلم مشروط
بان لا يسبق الى ذهن السامع شبهة فى منعه سلمنا لكن الرجل ربما ينكر باللسان ما يعلمه لغرض
من اغراض نفسه من عداوة او حسد او دفع مضرة او جلب منفعة واذا ثبت امامة امير المؤمنين

على ان ابى طالب بعد النبى بلا فصل بالنص المتواتر وما يقوم مقامه اراد اثبات امامته
بالامضيه على الاجمال فقال ولانه افضل اهل زمانه بعد النبى صلعم وهو خاصه مساوته
للامام فهو امام وانما كان افضل اهل زمانه لانه المباهلة فانها ما آله على ذالك من
وجهين لقوله م وانفسنا وانفسكم فانه يدل على مساواته للنبى صلعم فى جوهر النفس والكمالات
النفسانيه لا فى الكمالات الخارجيه كالنبوة ولا فى الكمالات البدنية كاعباء الرسالة فان النبى
صلعم افضل منه منصبا ومشقه او منصب النبوة افضل من منصب الامامة ووضع الشرع
اشق من حفظه فهو يساوى النبى فى الكمالات النفسانية ولا شك ان ثواب النبى بحسب كمالات
النفسية اكثر من ثواب الامة مطلقا ومساوى الافضل افضل فهو افضل من اهل زمانه بعد
النبى صلعم مطلقا بقى وجه دلالة الآية على مساواته فى الكمال النفسانية والدليل عليه ان
الشخص لا يدعو نفسه بل النبى قد دعا عليا ون وجيته وابنيه باتفاق اهل التفسير والحديث
وقوله ندع ابنائنا وابنائكم يدل على دعوته الحسن والحسين عليهما السلم منهم وقوله
ونسائنا على دعوته الزهراء منهم وقوله وانفسنا على دعوته عليا ع منهم واعترض عليه
بان قولكم الانسان لا يدعو نفسه مم لجوازه تجوزا اذا اراد من نفسه حضورا فى موضع وما قلتم
انه مجاز لامتناع الاتحاد الحقيقى وليس مجازكم اولى من مجازنا فعليكم الترجيح قلت ترجيح
مجازنا ظاهر من ان اراد النبى صلعم لو من انفسنا لو لم يكن عليا كان قوله مجا لغا لغلبه

على ان الاخبار

على ان الاخبار الصحيحة عند اهل السنة مرجح لمجازنا منها ما رواه ابو الحسين
الشهير رضى باسناده عن فاطمه بنت رسول الله صلعم انها قالت قال النبى صلعم
ان عليا نفسى وهذا حديث صحيح حسن بين اهل السنة ذكره ابن المغازلى البغدادى
بطرق شتى ومنها ما رواه المحدث الشام عن محدث العراق بطرق شتى عن
عكرمة عن ابن عباس قال قال عليه السلام خلق الله قضيبا من نور قبل ان
يخلق الله الدنيا باربعين الف عام فجعله امام العرش حتى كان اول مبعثى فشق
منه نصفا فخلق منه نبيكم وخلق النصف الآخر على ابن ابى طالب ومنها ما اخرجه
محدث الشام وصححه باسناده عن سلمان الفارسى قال سمعت رسول الله صلعم
يقول كنت انا وعلى نورا بين يدى الله مطيعا يسبح الله ذالك النور وتقدسه قبل ان
يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم ركبوا ذالك النور فى صلبه فلم
نزل فى شىء واحد حتى افترقنا فى صلب عبد المطلب فجزء انا وجزء على ومنها ما رواه
ابو الحسن الازهى باسناده عن ام سلمه قالت كان النبى صلعم فى بيتى فاستاذن على
فقال صلعم اتعرفينه قلت نعم هذا على ابن ابى طالب قال صدقت سجيته سجيتى و
دمه كدمى وهو عيبة علمى ومنها ما رواه الحافظ ابو العلاء الهمدانى عن زيد ابن
على عن اجداده عن النبى صلعم قال يوم فتح خيبر لولا ان تقول فيك طوائف

طوائف من امتي ما قالت النصارى في عيسى ابن مريم لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر
عليك ملاء من المسلمين الا اخذوا تراب رجليك وفضل طهورك استشفعوا به و
لكن حسبك ان يكون مني وانا منك حربك حربي وسلمك سلمي وسرك سري و
علانيتك علانيتي وسريرة صدرك كسريرة صدري وانت باب علمي وولدك ولدي ولحمك
لحمي ودمك دمي ونفسك نفسي والحق معك وعلى لسانك وفي قلبك وبين عينيك و
الايمان يخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي ومنها ما رواه ابو الحسين البغدادي الشافعي
عن عبد الله ابن ابي اوفى انه قال قال صلعم يا علي اما ترضى ان يكون منزلك في الجنة
مقابل منزلي قال بلى بابي وامي يا رسول الله قال فان منزلك في الجنة مقابل منزلي
ومنها ما رواه محدث الشام عن محدث العراقين باسناده عن عمر عن ابي بكر قال
سمعت ابا هريرة يقول جئت الى النبي وبين يديه تمر فسلمت عليه فرد علي وناولني
من التمر ملاء كفه فعددته ثلثا وسبعون تمرة ثم مضيت الى علي ابن ابي طالب وبين
يديه تمر فضحك وناولني من التمر ملاء كفه فعددته فاذا هو ثلث وسبعون فتعجبت و
رجعت الى النبي صلعم واخبرته بذالك فقال صلعم يا ابا هريرة اما علمت ان يدي ويد علي في العدل
سواء ومنها ما رواه محدث الشام باسناده عن سيدنا موسى ابن جعفر عليهما السلام
عن امامه عن النبي صلعم قال خلقت انا وهرون ابن عمران ويحيى ابن زكريا وعلي ابن

ابي طالب

ابي طالب من طينة واحدة ومنها ما رواه الطبراني في معجمه باسناده عن ابي امامة
الباهلي قال قال صلعم ان الله خلق الانبياء من اشجار شتى وخلقني وعليا من شجرة واحدة
فظهر مما ذكرنا مساواته للنبي صلعم في جوهر النفس وكمالاته النفسانية فلو كان النبي افضل
بحسب كمالاته النفسانية من الانبياء السابقة بحسب سائر الفضائل لهم لكان علي عليه السلام
افضل منهم على الاطلاق والا لكان افضل منهم بحسب الكمالات النفسانية فقط فيحتمل كلام
القوم في هذا الباب على افضليته من الانبياء بحسب الكمالات النفسانية ونعم ما قال
الشيخ ابو جعفر علي ابن بابويه القمي ره ولا يلزمنا للانبياء الذي كانوا قبل نبينا صلعم الا
الاقرار بحملتهم وانهم جاؤا بالحق من عند الله وان من تبعهم نجا ومن خالفهم ضل وهلك
انتهى والوجه الثاني لاحتياج النبي عليه السلم اليه اي الى امير المؤمنين على سبيل التأييد
وقد صح عن رسول الله صلعم انه قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له
محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي وقد نزل فيه قوله تع هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين
يريد به عليا وحده رواه ابو هريرة وذكره ابن جرير في تفسيره وابن العساكر في تاريخه
في المباهلة وهو يدل على انه لا يساويهم في الفضل من الآية كما صرح به شيخنا الشهيد
قدس سره في مقدمة ذكرى الشريعة وتوضيحه ان النبي صلعم لما كان عارفا بجلال الله
سبحانه خائفا منه غاية الخوف فاستعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجاهلين

لهلاك الآخر او بعد الآخر من رحمة الله بجماعة تتفق لهم فضيلة ومنزلة عند الله
بحيث يرجى اجابة دعوته ولو كان لغيرهم منزلة مساوية لهم عند الله لدعاهم في المباهلة
فان كثرة الانفس ادخل في الاستجابة فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله
من النبي صلعم اخلال لشدة الاهتمام والنبي منزه عنه وتمايل على استعانته صلعم بهم
في المباهلة قوله لعم ثم نبتهل بعضه الجمع وما ذكره المفسرون ولا سيما الزمخشري من ان
رسول الله صلعم لما غدا محتضنا بالحسن آخذا بيد الحسين وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها
وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين
تقدم رسول الله وجثا على ركبته وانه جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى
وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا وانا اخاف ان يكون صادقون
فلا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم فقال الاسقف يا ابا القاسم انا لا نباهلك و
لكن نصالحك فصالحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال معين فان قيل دعوتهم في
المباهلة يدل على قربهم ومن يحب الرسول لهم وتخويف الخصم حيث استجرء على تعريض
جماعة للهلاك او البعد من رحمة الله قد يختاره الرجل لنفسه دونهم ويدل عليه ما نقل
الطبرسي عن ابن عباس وقتادة والحسن ان النبي صلعم لما دعى وفد نجران العاقب و
السيد ومن معهما الى المباهلة استنظروه الى صبيحة غد من يومهم فلما رجعوا

الى رجالهم قال الاسقف لهم انظروا محمدا في غد فان غدا بولده واهله وولده فاحذروا
مباهلته وان غدا باصحابه فانه على شيء اقول لا منافاة بين الامرين بل
الامر الثاني انما يدل على ما دل عليه الامر الاول لان حب الرسول لاهله وولده ليس
لمحبتنا لولدنا واهلنا على الهوى فان النبي صلعم انما احب احد اهله فمن كان افضل عند الله
كان احب لديه على ان الاحاديث الدالة على فضله وافضليته كثير عند اهل السنة ايضا
منها ان اصحاب محمد اذا اقبل علي قالوا فقد خير البرية لانه نزلت فيه ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية رواه محدث الشام باسناده بطرق عديدة عن جابر
ابن عبد الله ومنها ما روى علي ابن ابي عبد الله البغدادي باسناده عن ابن عقال قال
قال صلعم فضل علي على سائر الناس كفضل جبرئيل على سائر الملئكة ومنها ما رواه محمد ابن
يوسف الكنجي الشافعي عن ابن عباس قال قال صلعم لو ان الغياض اقلام والبحر مداد
والجن حساب والانس كتاب لما احصى فضائل علي ابن ابي طالب ومنها ما رواه الخوارزمي
عن جابر عن النبي صلعم قال قال صلعم مشيرا بعلي انه اولكم ايمانا واوفاكم بعهد الله
واقومكم بامر الله واعدلكم في الرعية واقسمكم بالسوية واعظمكم عند الله مزية ومنها
ما رواه محدث الشام عن ابن عباس قال قال صلعم من لم يقل علي خير الناس فقد كفر
ومنها ما رواه الحافظ الدمشقي عن حذيفة ابن اليمان قال سمعت النبي صلعم يقول علي

خير البشر من ابى فقد كفر ومنها ما رواه محدث الشام عن جابر ابن عبد الله قال سئل عن على فقال النبى ذاك خير البريه لا يبغضه الا كافر وفى رواية لعاينته فقال ذاك خير البشر لا يشك فيه الا الكافر ومنها ما رواه المحدث وتابعه الخوارزمى باسناده مرفوعا الى ابى عبد الله عليه السلم عن آبائه عن النبى عليه السلم انه قال ان الله جعل لاخى على فضائل لا يحصى كثرة ومنها ما رواه يوسف بركة بالموصل باسناده عن على المقرى وغيره عن ابن عباس حين قال له رجل سبحان الله ما اكثر مناقب على ابن ابى طالب وفضائله انى لاحسبها ثلثة آلاف فقال له ابن عباس اولا تقول انها الى ثلثين الفا اقرب ومنها ما روى محدث الشام ابو الفضل يحيى ابن ابى المعالى الدمشقى مرفوعا عن ابن عباس انه قال لما نزلت فى على ابن ابى طالب ثلثمائة آية ومنها ما رواه ابو محمد المحدث البلدانى عن عروة ابن الزبير عن ابن عباس قال لما قتل على ابن ابى طالب عمرو ابن عبد ود دخل على النبى صلعم وكثر المسلمون فقال له النبى اللهم اعط على ابن ابى طالب فضيلة لم تعطها احدا قبله ولا يعطيها احدا بعده فهبط جبرئيل عليه السلم ومعه اترجه من الجنه فقال ان الله عز وجل يقرئك السلم ويقول لك حي بهذا على ابن ابى طالب عليه السلم فدفعها اليه فتعلقت فى يده فلعبت فاذا فيها حريره بيضاء ومكتوب فيها سطرين تحفه من عند الله الطالب الغالب الى على ابن ابى طالب ذكره الدار الامى فى فوائده وهو معروف عند اهل الفضل عراقا

ومنها ما رواه محدث الشام عن ابى ليلى قال قال رسول الله صلعم سباق الامم ثلثه على ابن ابى طالب وصاحب يس وهو من آل فرعون وعلى ابن ابى طالب افضلهم ويريد بصاحب يس حبيب النجار وبمؤمن آل فرعون حزبيل قال الجزرى والمعروف طريقان فى تلقين الذكر احدهما عن داود الطائى والثانى عن ابى الحسين الرضا ابا عن آبائه الى امير المؤمنين عليه السلم فانتهب اليه رضى الله عليه جميع الفضائل من انواع العلوم والمحاسن وكرم الشمائل من القرآن والحديث والفقه والتصوف والشجاعه والولاء والكرم والزهد والورع وحسن الخلق والعقل والتقوى واصابة الراى فلذا لك احتوت القلوب السليمه والفطرة المستقيمه على سلوك طريقه فكان حبه علامه السعادة والايمان وبغضه محض الشقاوة والخذلان انتهى فانظر الى هولاء الغلاه من السنة فى شانه والفضل ما شهدت به الاعداء و التحقيق ان الافضلية بمعنى مزية الكمالات النفسيه والبدنية فلا نزاع فيه واما بمعنى مزية الكمالات الخارجية فتثبت باثبات امامته واما بمعنى مزية الثواب عند الله فالثواب ان كان النفع المستحق كما هو عندنا فلا خفاء فى انه يقدر الاقدام على التكاليف الشاقه التى كانت اكثر لامير المؤمنين عليه السلم وان كان محض التفضل كما هو الاشعرى فلا خفاء فى ان افادته للمفضول بحسب الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية اكثر من الفاضل بحسبها قبيح لا يفعله الحكيم بل يمتنع عليه وكيف لا ان الذين يدعون لهم الافضلية هم الثلاثه الذين

معايبهم موفورة ومثالبهم غير محصورة وبالجملة لقد عبدوا الاصنام ثم ردوا على النفاق
ثم ارتدوا على اعقابهم القهقرى فاين هؤلاء الذين لم يؤمنوا بالله طرفة عين بالاتفاق ومن
لا يشرك بالله طرفة عين باتفاق المسلمين واذا ثبت افضليته اجمالا اراد ان يبين افضليته
بحسب الكمالات النفسانية تفصيلا ببيان شاملا لاتم الفاصل فابتدء باثبات العصمة له فانها
دالة على تقدس نفسه وتخليتها عن المناقض البشرية مطلقا ثم باثبات اعلميته فانه يدل
على تحلية نفسه بالصور الكمالات الاعتقادية العلمية المستلزمة لكمالات العملية
ثم باثبات ازهديته فانه يدل على اجتنابه من المفاجات الشاغلة عن كمال التوجه بجناب
الحق سبحانه اذ به يتم الفضائل النفسانية فقال ولان الامام يجب ان يكون معصوما كما مر
ولا احد غيره ممن ادعى الامامة بمعصوم اجماعا في نفي العصمة عن غيره فان المدعى للامامة
بعد الرسول بزعم الراوندية هو العباس وعند الجمهور هو ابو بكر لكن العباس وابا بكر
كانا بعد البعثة على دين الجاهلية فما كان احد منهما اماما فيكون هو الامام ولا يخفى ما في
تعريف المسند من حصر الامامة على علي عليه السلم كما تقرر عند اهل العربية والدليل على
عصمته من وجوه الاول انه عليه مساو للنبي المعصوم صلعم في الكمالات النفسانية كما تقرر
عند اهل العربية التي منها العصمة ومساوي المعصوم معصوم فهو معصوم اما الصغرى فلما مر
واما الكبرى فظ والثاني نزول آية التطهير في شان جمع هو داخل فيهم وليس المراد من الآية

نساء النبي عليه السلم وان كان طرف الآية فيهن بدلالة ضمير المذكر فيهن في قوله يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لا تمكن على ان اخبار النبوية واردة في ان المراد باهل البيت علي وفاطمة
وابناهما رواه البخاري والمسلم النيشابوري والترمذي واحمد ابن حنبل وصدر الشام اسمعيل ابن
حامد الخوارزمي ومحدث الشام ومورخ الشام وهو ابن العساكر ومفتي الشام وهو ابن الصلاح
ومحيي ابن الحضرمي النحوي والعصمة منفصل ابن علي ابن عبد الواحد الشافعي والحافظ محمد ابن
ابي الفضل الكرخي وابن النجار البغدادي ويوسف الحلبي والسيد مرتضى ابن احمد ابن محمد ابن احمد ابن
جعفر ابن زيد ابن جعفر ابن محمد ابن احمد ابن محمد ابن الحسين ابن اسحق ابن الصادق عليه السلم
وابو القاسم سليمان الطبراني واحمد الكرماني وعمار ابن محمد وشعبان الثوري عن ابي سعيد
الخدري والثالث ان ايمان علي مرجح على السموات السبع والارضين السبع صاحب ومثل هذا
الايمان لا يمكن ان يصدر عنه ما لا ينبغي له من الصغائر والكبائر فان الاتيان بالمعاصي منعف
الايمان وعدم استكماله ذكر ابن المغيرة البغدادي باسناده ومحدث الشام والجوهري ان رجلين
اتى عمر ابن الخطاب وساله عن طلاق الامة فقام معهما فمشى حتى وصل الى رجل اصلع فقال
ايها الاصلع ما ترى في طلاق الامة فرفع راسه اليه ثم اومى اليه بالسبابة والوسطى فقال لهما عمر
تطليقتان فقال احدهما سبحان الله جئناك وانت امير المؤمنين فمشيت معنا حتى وقفت على
على هذا الرجل فسالته فرضيت منه ان اومى اليك فقال عمر لهما ما تدريان من هذا قالا لا قال

هذا علی ابن ابی طالب اشهد علی رسول الله صلعم وهو یقول ان السموات السبع والارضین
السبع لو وضعا فی کفة ثم وضع ایمان علی فی کفة میزان لترجح ایمان علی ابن ابی طالب
وقال عبد الرحمن الجمحی حین وقع علیه السلم عصمته لعمری لقد ما نعم واحوطه ❊ علی الدین
معروف العفاف موفقا ❊ عصاعص الحساد اسس ماجدا ❊ صدوقا وللجباد قدما مصدقا
اباحسن فارضوا به وتمسکوا ❊ فلیس لمن فیه یری العیب منطقا ❊ علی وصی المصطفی وابن عمه
واول من صلی لذی العرش واتقی ❊ ثم قال ولانه اعلم الناس بعد رسول الله صلعم
وکل من کان اعلم فهو افضل بحسب محلة النفس بالصور العلمیة المستلزمة لکونه اعمل بالعبادات
والتکلیفات اما الصغری فلرجوع الصحابة الیه فی وقایعهم المعضله الیه ولم یرجع الی احد منهم
ولاستناد العلماء فی سائر العلوم الیه من التفسیر والحدیث والنحو والصرف والکلام الی غیر
ذالک حتی العلوم الغریبه ولقوله صلعم اقضاکم علی فان القضا یستدعی جمیع العلوم الدینیه
اما رجوع الصحابة الیه فهو مسطور فی کتب الحدیث والتفسیر والسیر النبویة عند المخالفین
الیهم بحیث لا یمکن انکاره بل الاخبار بذالک بلغ مبلغ التواتر حتی ان عمر ابن الخطاب قال
مرة بعد اخری وکرة بعد اولی لولا علی لهلک عمر وعن سعید ابن المسیب قال قال عمر نعوذ بالله
من معضله لیس فیها ابو الحسن الهاشمی واما عدم رجوعه فی امر من امور الدین الیهم فلعدم
النقل المعتبر فیه من الخصم الیهم واما صحة الحدیث فقد ذکر البخاری روایة عن ابن عباس

باسناده

باسناده بطرق شتی قال قال عمر علی اقضانا وابی اقرانا وروا ایضا باسناده عن ابن مسعود
ان اقضی المدینة علی ابن ابی طالب وذکر الخوارزمی باسناده عن ابی سعید الخدری قال
قال صلعم اقضاکم علی وافرضکم ابی وفی هذا الباب احادیث کثیرة عند المخالفین ایضا منها
ما رواه الصابحی قال قال علی انا دار الحکمة وعلی بابها رواه الترمذی عن شریک ایضا ومنها
ما رواه احمد ابن عمران ابن سلمه مع کونه ثقة عندهم عن علقمه قال قال علیه السلم الحکمة
عشرة اجزاء والناس جزء واحد ذکره ابو نعیم الاصفهانی والخوارزمی ومنها ما رواه ابن شیرویه
الدیلمی الهمدانی والخوارزمی باسناده عن سلیمان قال قال صلعم اعلم امتی من بعدی علی ابن ابی طالب
ومنها ما رواه الترمذی عن جابر قال قال صلعم انا مدینة العلم وعلی بابها فمن اراد العلم فلیات
الباب ومنها ما رواه الترمذی وابو نعیم الاصفهانی عن ابن مسعود قال قال صلعم ان القرآن
انزل علی سبعة احرف ما منها حرف الا وله ظهر وبطن وان علی ابن ابی طالب عنده فیه
علم الظاهر والباطن ومنها ما رواه ابن بطه العکبری فی امامه الاکبر عن ابی امامه الباهلی
قال قال علیه السلم اعلم امتی بالسنه والقضاء علی ابن ابی طالب ومنها ما رواه محمد ابن محمود النجار
باسناده متصلا عن علی علیه السلم قال والله ما نزلت آیة الا وقد علمت فیم نزلت وعلی من
نزلت ان ربی وهب لی قلبا عقولا ولسانا طلقا وبالجمله فهو اعلم لکونه فی غایة الفطانه والذکاء
والاستعداد التام للعلم والنبی علیه السلم فی غایة الاهتمام بتدریسه ولا یمنعه مانع من احد

٢٢١

العلم عنه فعند تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف تحقق المعلول وهو بلوغه في
العلم مبلغ الكمال ثم قال ازهد من غيره فانه يدل على اجتنابه من المباحات الشاغله
وبه يتم الكمالات النفسانية والدليل على ازهديته انه طلق الدنيا ثلثا بقوله دنيا
غري غيري اني تعرضت ام اني تشوقت هيهات هيهات لقد طلقتك ثلثا لا رجعة لي عمرك
قصير وخطرك كثير واهلك حقير آه من قلة الزاد وبعد السفر ووحشة الطريق ذكر
يوسف الكنجي الشافعي عن محمد ابن نصر القرشي شيخ الصوفية بدمشق عن ابن العساكر باسناده
عن ابي البلوى يقول سمعت رسول الله صلعم يقول يا علي ان الله قد زينك بزينة لم تزين
العباد بزينة احب الى الله منها الزهد في الدنيا وجعلك لا تنال من الدنيا ولا تنال الدنيا
منك شيئا ووهب لك حب المساكين فرضوا بك اماما ورضيت لهم اتباعا فطوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب عليك فاما الذين احبوك وصدقوا فيك فهم
جيرانك في دارك ورفقائك في قصرك واما الذين ابغضوك وكذبوا عليك فحق
على الله ان توقفهم موقف الكذابين يوم القيمة وقال صاحب ابن عباد في هذا الباب

شعر يا امير المومنين المرتضى ∴ ان قلبي عندكم قد وقفا ∴ كلما حدثت
مدحي فيكم ∴ قال ذو النصب نسيت السلفا ∴ من كمولاي علي زاهد ∴ طلق الدنيا
ثلثا ووفا ∴ من دعى للطير ان ياكله ∴ ولنا في بعض هذا مكتفى ∴ من وصي المصطفى

عندكم

عندكم ∴ ووصي المصطفى من يصطفى ∴ والادلة في ذلك اي في اثبات امامته من المعقول
والمنقول اكثر من ان يحصى وقد تعرض الى بعض منها في كتاب الالفين فليراجع اليه ثم
من بعده ولده ابو محمد الحسن التقي الطيب الزكي السيد السبط الولي الوزير القائم الحجه
ابو عبد الله ثم الحسين ابو عبد الله الشهيد الطيب الوفي السيد الزكي المبارك التابع لمرضاة الله
السبط الشهيد ثم ابو الحسن علي ابن الحسين زين العابدين وسيد العابدين الزكي الامين
ذو الثفنات ثم ابو جعفر محمد الباقر الشاكر الهادي ثم ابو عبد الله جعفر الصادق الفاضل
الفاضل الطاهر ثم ابو جعفر الثاني محمد ابن علي الجواد المتقي القانع المرتضى ثم ابو الحسن علي
ابن محمد الهادي النقي المتوكل الناصح المرتضى ثم ابو محمد الحسن ابن علي العسكري الخالص ثم
ابو القاسم محمد المهدي الخلف الصالح المنتظر صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين بنص
كل سابق على لاحقه واعلم انه اذا ثبت امامة امير المومنين صلوات الله عليه بالنص الجلي
والخفي والمعجز المتواتر الذي هو مناط التعيين للامامة فان العصمه والافضلية من الامور
الخفيه لا سبيل الى اثباتها الا بالنص او اظهار الخارق المقرون بالتحدي فيكفي لاثبات امامه
من بعده من الائمه الذين يمتنع خلو زمان التكليف عنهم النص الظاهر المتواتر منه عليه
السلام على من بعده وهكذا الى قيام الساعة فيه يثبت لكل منهم العصمة والافضلية فان
المعصوم لا ينص في غير المعصوم المفضول وقد ثبت النص المتواتر عند الامامية لكلهم على

ثم العابد ابراهيم موسى الكاظم العابد
الصالح الامين ثم ابو الحسن علي الرضا الرضي
العابد الوفي المرتضى

منهم على من بعده و تواتر من كل منهم دعوى الامامة وظهور الخارق عند الفريقين
اما عند الامامية فلا حاجة الى البيان واما عند اهل السنة فقد ثبت في كتبهم المعتبرة النقل
الصحيحة عندهم ان كلا من هؤلاء الائمة ادعى الامامة لنفسه واظهر الخارق كما لا يخفى على
المتصفح لكتبهم من السير والتواريخ فثبت بذلك امامتهم لما مر من ان اظهار المعجزة على يد
المدعي نازل منزلة النص والتصديق القولي وبعد ثبوت الامامة لهم ثبت عصمتهم و
افضليتهم الى غير ذلك مما هو المعتبر في الامامة واما النصوص المتواترة عند الامامية من
النبي صلعم باسمائهم والقابهم وكناهم فكثيرة منها قوله عليه السلم للحسين عليه السلم هذا ولدي
الحسين امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة قائمهم ومنها ما رواه جابر رض قال لما نزل
قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله فاطعناه
وعرفناك فاطعناك فمن اولوا الامر الذين امرنا الله بطاعتهم قال هم خلفائي يا جابر واولياء
الامر بعدي اولهم اخي علي ابن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن العابدين ثم محمد المعروف
في التورية بالباقر ثم ابن علي وستدركه يا جابر فاذا ادركته فاقرأه مني السلم ثم جعفر ابن محمد
ثم علي ابن موسى الرضا ثم محمد ابن علي ثم علي ابن محمد ثم الحسن ابن علي ثم محمد ابن الحسن يملأ
الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ومنها ما رواه سلمان الفارسي رض قال دخلت على
النبي صم فاذا الحسين على فخذيه وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول انت سيد ابن سيد

ابو سادة انت امام ابن امام ابو ائمة انت حجة ابن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم
قائمهم ومنها ما رواه الصادق عن جده علي ابن الحسين عليهم السلام قال سئل امير المؤمنين
عن معنى قول رسول الله صم اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فقيل له من العترة
فقال انا والحسن والحسين والائمة التسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم وقائمهم لا يفارقون
كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله صم حوضه ومنها ما رواه ابن عباس قال
سمعت رسول الله صم يقول انا وعلي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهرون
معصومون ومنها ما رواه الكليني عن ابي سعيد الخدري رض قال لما مات ابو بكر و
استخلف عمر اتاه قيل حندل اليهودي اعلم اهل زمانه في اليهود فقال يا عمر اني جئتك
اريد الاسلام فان اخبرتني عما اسئلك فانت اعلم اصحاب محمد بالكتاب والسنة فقال له عمر
لست هناك ولكني ارشدك الى من هو اعلم بشيء واومى بيده الى علي ع فقال اليهودي يا علي
اخبرني عن ثلث وثلث وواحدة فقال علي لم لم تقل عن سبعة فقال له اليهودي انك
اخبرتني عن الثلث سالتك عن الباقي والا كففت ثم قال اخبرني عن اول حجر وضع على
وجه الارض واول شجرة غرست في الارض واول عين نبعت من الارض فاخبره امير
المؤمنين ثم قال له اليهودي اخبرني عن هذه الامة كم لها امام هدى واخبرني عن نبيكم محمد ابن عبد الله
منزله في الجنة ومن يسكن معه في منزله فقال له علي ع ان لهذه الامة اثنا عشر اماما

من ذريته سمانهم مني ومنزل نبينا في الجنة افضلها واشرفها جنة عدن ونسكن معه انا وهؤلاء اثنا من ذريته وامهم وجدتهم الى آخر ومنها حديث اللوح الذي نزل به جبرئيل من زمردة خضراء مكتوب عليه بياض بسبه ونور الشمس واهداه الى فاطمه عليها السلم من رب العزة فيه اسماء ابنائها وكناهم والقابهم واحدا بعد واحد رواه جابر لمحمد بن علي الباقر ثم اخرج الباقر عليه السلم ذالك اللوح بعينه فقابله بما كان مكتوبا عند جابر فلم يغادر منه حرفا ومنها حديث الخواتم التي في الصحيفة التي نزل بها جبرئيل عليه السلم الى النبي صلعم فيها اسماء الائمة الاثنى عشر مختوم عند اسم كل واحد منهم بخاتم بحيث ان كل واحد منهم يفك خاتما منها ويعمل بما فيه ومنها ما رواه الحميدي من اهل السنة ان النبي صلعم قال لا يزال امتي عاليا ما وليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش ومثل ذالك عن عبد الله ابن مسعود فبذالك ثبت امامتهم واما علة الحصر في ذالك العدد فلان الامامة لا ينتقل الا بعد موت الامام السابق والنبي اشار صلعم كما خرج بحكم طلع فلا يمكن تجاوز الامامة عن الامام الثاني عشر الا بعد موته ولكنه قد اعطى الله سبحانه لذالك الامام عمرا طويلا الى قيام الساعة فلا يتجاوز عنه الامامة و لا استبعاد في طول حيوته لحكمة بعد استناد الامور الى الفاعل المختار كما في طول حيوة عيسى عليه السلم والدجال ثم الحكمة المفصلة في ابقائه عم اعينه موكولة الى

علم الله

علم الله سبحانه كما صرح به السيد الاجل المرتضى رضه قال وهذا كالعلم بمراد الله سبحانه في المتشابهات من القرآن فانا نعلم اجمالا ان لها وجوها صحيحة وان غاب عنا العلم بذالك مفصلا فان تكليفنا ونكلف اصحابنا عن الجواب بوجوه فانما هو تبرع منا غير واجب علينا انتهى على ان لكل من آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وداود اثنى عشر وصيا فكذالك لمحمد عليه السلم طردا للباب وكما ان لكل من النجوم السبعة السيارة اثنى عشر برجا تدور هي عليها كذالك لكل من الانبياء السبعة الذين هم بمنزلة النجوم السبعة في الارض اثنى عشر وصيا يدور هم عليهم تطبيقا للعالم العلوي بالسفلي واعلم ان الانبياء والائمة افضل من الملائكة ونبينا صلى الله عليه واله افضل الانبياء و علي عم يساويه فعلي عم افضل من الانبياء في الكمالات النفسانية وكذالك الحسن و الحسين عليهما السلم واما الباقون فللقوم توقف ثم ان عليا افضل من سائر الائمة ثم الحسين افضل من الباقي ثم البقية في مرتبة واحدة ولبعض الافاضل في القائم مرجحات والشيخ ابن بابويه قد توقف في تفضيل الائمة على الانبياء كما مر ثم ان اعتقادنا ان محاربوهم كفرة ومخالفوهم فسقة ومن ادعى الامامة لنفسه سواهم على باطل وهم في ذالك اثم عظيم فوجب التولي بهم والتبري من اعدائهم وادعيائهم اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون

الفصل السابع من فصول الباب في المعاد وهو ما قصد رسمي

بمعنى العود واما اسم مكان بمعنى محل العود عود الخلائق الى الوجود او الى الاجتماع
بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت او عود الروح الى البدن بعد المفارقة او
عود النفس الى التجرد او خلاص النفس عما اتلبث به من الفواسق واعلم ان حل الاشكال
فى هذا المبحث موقوف على تقديم بعض المسائل وتحقيقها وهى سبع المسئلة الاولى
فى تحقيق الجسم والمذاهب فيه ستة ١ انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية وعليه
المتكلمين وبعض القدماء من الحكماء ويدل عليه وجود النقطه لانها نهاية الخط فهى
ان كانت جوهرا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل يقوم به ومحلها ان انقسم
لانقسمت النقطه هف وان لم ينقسم فهو الجوهر الفرد ولهم ادلة كثيرة مسطوره
فى المطولات ٢ انه مركب من الجواهر الفردة الغير المتناهيه وهو مذهب النظام
من المعتزلة وكثير من القدماء ورد بلزوم الطفرة والتداخل اللازمين من عدم
قطع المسافة المتناهية فى الزمان المتناهى ٣ انه متصل واحد قابل للانقسامات
الوهمية المتناهيه وهو مختار محمد ابن عبد الكريم الشهرستانى فى المنهاج وهو يرجع الى
مذهب الجمهور من المتكلمين لان القسمة الوهميه كيف كانت يحدث اثنينية فى الجسم
من غير اختلاف فى مهيته فيجوز على الجزئين المفروضين فى جزء واحد ما يجوز على
الجزئين المنفصلين من الانفكاك المخل بالاتحاد الاتصالى فجواز القسمة الوهمية ملزوم
بجواز

بجواز القسمة الانفكاكيه وامتناع الانفكاك لعارض لا ينافى بامكانه الذاتى فينتهى
الى تلك الجسم من الجوهر الفردة المتناهيه ٤ انه مركب من اجسام صغار صلبه
مجزيه فى الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابله للتجزية الخارجية فالجسم المتصل
فى الحس كالماء غير متصل بالحقيقه بل مركب من تلك الاجزاء وهو مذهب ذيمقراطيس
وانباذقليس واتباعهما وهو ايضا يرجع الى الجزء لما عرفت من ان جواز القسمة الوهمية
ملزوم لجواز القسمة الانفكاكيه ٥ انه متصل واحد قابل للانقسامات الوهمية الغير
المتناهية بمعنى لا يقف مركب من الهيولى والصورة وهو مذهب الفلاسفة واستدلوا
عليه بعد اثبات اتصال الجسم ان الاتصال لازم للجسم والجسم قابل للانفصال بالفرق
فعند طريان الانفصال ينعدم الاتصال اللازم فلا محالة ينعدم الجسم الملزوم للاتصال
لو لم يكن له حافظا فلا محاله يلزم اما انعدام الجسم الواحد ووجود الجسمين الاخرين
بالمرة واما اثبات حافظ للجسم من الانعدام عند طريان الانفصال وهو الهيولى لكن
الاول باطل بالضرورة فتعين الثانى وهو اثبات الهيولى فى الجسم وهى فى حد ذاتها لا يكون
متصله ولا منفصله ولا واحدة ولا كثيرة بل هى امر مبهم الذات مع معنى الصور فمع الواحد
الواحد واحد ومع الكثير كثير ومع المتصل متصل ومع المنفصل منفصل فالمتصل شرح الجسم
غير الهيولى والجسم مركب منه ومن الهيولى ورد مذهبهم عندى بان الاتصال العرضى عندهم

عبارة عن كون المتصل بحيث يعرض له اجزآء مشتركة الحدود والنهايات و ح فلو كان
الاتصال قائما بالمجموع من حيث المجموع على نهج الحلول العير السريانى لزم انعدام
الجسم بانعدامه عند طريان الانفصال وهو هم لجواز ان يكون قائما بالامتداد الجسمانى
السارى فيه على نهج الحلول السريانى وعلى هذا فلا يعدم الاتصال عند طريان الانفصال
الى في حد طرء عليه الانفصال ولا يلزم من انعدامه فى ذالك الحد انعدام الجسم ووجود
الجسمين بالمرة ولا اثبات الهيولى فتدبر وانصف فان هذا الرد عليهم مما تفردت به والحمد لله
على التوفيق ٦ انه متصل واحد فى نفسه بسيط قابل للانقسامات الوهمية الغير المتناهية
ولطريان الانفصال والاتصال العرضيين مع بقائه فى الحالين فهو من حيث جوهره
جسم ومن حيث قبوله المخصص بقبول الاثار الخاصة مادة وهيولى وهو مذهب الاشراقيين
واختاره المحقق الطوسى فى التجريد وهؤلآء يقولون بان الجسم نفس الاتصال الجوهرى
والمقدار المطلق الجوهرى والامتداد الجوهرى والاتصال الجوهرى يقبل الانفصال فلا تضاد
بينهما انما التضاد بين الاتصال العرضى وبين الانفصال ثم ان ههنا مذهب سابع
غير مشهور وهو ان الارض مركب من الاجزآء الجوهرية وباقى الاجسام من الهيولى
والصورة وهو منسوب الى الشيخ ابى البركات البغدادى وفساده اظهر من ان يخفى لعدم
الاختلاف فى الاجسام البسيطة بحسب الماهية كما تقرر فى موضعه **المسله الثانيه**

فى جواز خرق الفلك لانه حادث وكل حادث يصح عليه العدم بمعنى الفنآء او بمعنى تفرق
الاجزآء صورى خلافا للفلاسفة فانهم استدلوا على امتناع خرقه بانه عادم للميل المستقيم
وكل عادم للميل المستقيم يمتنع الخرق عليه فالفلك يمتنع ان يتخرق اما الصغرى فلان
كل جسم طبعى له مبدء حركة والجسم الذى لا يفارق مكانه الطبعى له مبدء الميل
المستدير فلا يجتمع مع مبدء الميل المستقيم ضرورة امتناع صدور الفعلين المتضادين
من طبيعة واحدة واما الكبرى فلان الخرق يحتاج الى الحركة المستقيمة من الاجزآء من
الخارق النافذ على الاستقامة ح وكلاهما بدون مبدء الميل المستقيم ممتنع وقد عرفت
امتناع اجتماع المثلين فى جسم واحد والجواب ان قولهم مبنى على تركب الجسم من الهيولى
والصورة فان مرادهم بالحركة الطبيعة والميل الطبيعى انما هى الحركة اللازمة من الصورة
النوعية للجسم كما صرح به فى طبيعيات الشفاء وقد عرفت فساد مذهبهم فى تركب الجسم
من الهيولى والصورة **المسله الثالثه** فى تحقيق المكان الخلاء وهو عند المتكلمين
بعد معروض بين الاجسام ممتد فى الجهات خال عن الجسم صالح لان يشغله جسم وهو
عندهم مكان الجسم وعند افلاطون ومن تبعه مكان الجسم بعد موجود مجرد قائم بذاته
ممتد فى الجهات متناه للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار بانيه بكليته
وهو المسمى بالبعد المنظور مكانه جوهر سادس متوسط بين المجردات والماديات ويجوز

يتحدا فى الاشارة الحسية ملت كون المكان بعدا اما موجودا واما موهوما فالجزم بانه موهوم
بدون ابطال وجوده خبط العشواء واما الاشراقيون فقد استدلوا على مذهبهم
بان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه فلا بد من ان يكون موجودا لكونه قابلا للاشارة
الحسية وكون الجسم منتقلا عنه واليه وكونه مقدرا بالنصف والثلث الى غير ذالك ولا
يتصور شئ من الامور المذكورة للعدم المحض فهو موجود والضرورة قاضية والامارات
مساعدة على ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون بان المآء فيما بين الاناء وهو البعد
الممتد فى داخله بحيث تساوى المتمكن ويتمكن فيه ويستقر عليه ويتصف بالخلو والامتلاء
ثم اذا توهمنا خروج المآء من الاناء وعدم دخول الهوآء فيه من اطرافه كان بين اطرافه بعد
موجود قطعا فكذا عند امتلائه اذ دخول المآء فيه لا يرفع ذالك البعد من البين بل ينطبق بعده
عليه وبالجملة فعلى التقديرين سوآء كان المكان بعدا موهوما او موجودا يلزم جواز الخلاء
وهو المط فى هذا المبحث **المسله الرابعه** فى حقيقه الانسان وفيه من المذاهب
المشهورة فى هذا الباب مذهب الحكمآء وبعض الامامية وغيرهم ومذهب جمهور المتكلمين
ومذهب المعتزلة والسيد المرتضى من الامامية اما على مذهب الحكمآء وبعض الامامية
فهو جوهر مجرد مدبر للبدن المحسوس يتعلق به تعلق العاشق بالمعشوقه واستدلوا
على تجردها وتغايرها للبدن عقلا وسمعا اما عقلا فلوجوه منها ما ذكره ارسطو فى

رساله النفس وهو ان المدرك للمعقولات لا بد ان يكون مجردا لان المعقولات معان
مجردة عن شوآئب المادة بما تقرر كالساهى لا كالاسفل وكل مدرك يجب ان يحصل فى المدرك
لان الادراك بتمثل حقيقه المدرك فى المدرك وكل ما يحصل فى الجسم لا بد له من مقدار
وشكل ووضع من شوآئب المادة فيخرج لان كل ما يحصل فى الجسم يتاثر من لوازمه فلو
حصل المعقول فى الجسم لكان يخرج عن المعقولية ومنها ان النفس شاعرة بذاتها فلو كانت
موجودة فى آله جسمانية لا تدرك ذاتها الا ان يدرك معها آلتها فكانت بينها وبين
آلتها وكان يتسلسل بل كل ما يدرك ذاته فذاته له وكل موجود فى آله فذاته لغيره
ولهم احتجاجات آخر واما سمعا فلقوله تع ثم انشاناه خلقا آخر بعد بيان كيفية المراتب
ثبوت للبدن وذكر بالفتوره من الاطوار والمراد بذالك الآخر هو الروح ولقوله تع ولا
تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احيآء عند ربهم الآية ولا شك ان البدن
ميت مشاهد فيكون الحي شيئا آخر ولقوله ص خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام
ولقوله صلعم اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلى وولدى
لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيرى والتبعة على
فاحذروا مثل ما حل بى ومعلوم ان المرفرف غير المرفوف فوقه على ان اكثر الامم قائلون
بان الارواح كانت موجودة قبل الابدان فى عالم آخر وقالوا ان اب الانسان وزد من ذالك

خلو البعد المذكور عن الجسم عنه بعض منهم فهؤلاء يوافقون المتكلمين في جواز
الخلاء ويخالفونهم في وجوده ولا يجوزه بعض منهم واما عند ارسطو فالمكان
هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي وانحصرت المذاهب في المكان في
الاقوال الثلثة لان المتمكن لابد ان يحاط بمكانه ويلاقيه بالملاقات فلا يخ اما ان يلاقيه
بالتمام بحيث ينطبق كل جزء من المتمكن على جزء من المكان واما ان يلاقيه بالاطراف على
سبيل المماسة فعلى الاول يكون المكان هو البعد الموهوم او الموجود وعلى الثاني يكون
هو السطح المذكور فالمذاهب فيه ثلثة ولكل من اصحاب المذاهب ادلة على مذهبه
اما المتكلمون فاستدلوا على جواز الخلاء وهو البعد الموهوم وكونه مكانا للجسم بوجهين
الاول ان امتناع الخلاء مستلزم لانتفاء الحركة واللازم بط فالملزوم مثله اما اللزوم
فلان انتقال المتحرك من المكان الاول الى الثاني على تقدير خلو الثاني يستلزم المط
وعلى تقدير عدم خلوه يستلزم التداخل او الدور او تحرك اجسام العالم بحركة النملة
اذ لو لم ينتقل الشاغل لمكان الثاني لزم التداخل ولو انتقل الى مكان الاول لزم الدور
ضرورة كون كل من الانتقالين مشروطا بالآخر او الى المكان الثالث فالكلام فيه كما في الاول
او الى المكان الرابع ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم بحركة النملة مثلا والكل بط فتعين
ان يكون المكان خاليا وهو المط وهذا الرامي للحكماء ومبني على ابطال التخلخل والتكاثف

المحصص

المحصص اللازم من ابطال تركب الجسم من الهيولى والصورة قد مر ابطاله الا ان فيه
ان الدور اللازم ههنا انما هو دور المعية لا دور التوقف الح لوقوع الانتقالين معا
بحسب الزمان ولا يلزم من ذلك كون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم على
لا يدل الا على ثبوت المكان الحالي لا على انه بعد موهوم فلابد من ابطال البعد المجرد
والثاني ان ارتفاع احد السطحين الملسوس المطعس كل منهما على الآخر بتمام اجزائه
دفعة مستلزم لوقوع الخلاء بين السطحين ضرورة امتناع وجود الجسم بينهما قبل الارتفاع
وعند الارتفاع لا يمكن انتقال الجسم الى الوسط الا بالتدريج لا على سبيل الدفع فيكون
الوسط خاليا عند كون الجسم المنتقل اليه في الاطراف وهذا الرامي لهم موقوف على
جواز الارتفاع دفعة والحكيم يمنعه فلابد لاثباته من ابطال كون المكان سطحا وبعدا موجودا
حتى يثبت مطلوبهم اما ابطال كونه سطحا فبان يقال المكان مقصد المتحرك ما الحصول فيه وهو
موجود حال الحركة عند الحكماء فالمكان الذي هو مقصد الحجر الهابط مثلا حال حركته موجود
ولا سطح هناك موجودا محيط بهذا الحجر واستدلالهم بان كون المكان بعدا موجودا يستدعي
تداخل البعدين الممتدين عند حصول الجسم في المكان وهو مح والا لجاز تداخل العالم في حبة
خردلة بان تقطع قطعة قطعة كخردلة ثم يتداخل كلها في واحد منها وهو بط مجاب بان تداخل
البعدين الماديين ممتنع ومستلزم للفساد واما تداخل المجردين فجاز بان ان ينطبقا بحيث

العالم ولهذا في كتب الاولين وصحف الانبياء المتقدمين وذر الاسرار للشيخ سلمين و
الحراسن شواهد وحج ويدل عليه قوله تع يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية واعلم ان النفس عند الحكماء حادثة كما هو عند اهل الاسلام كافة وعند افلاطون
قديمة والحق هو الاول اذ لو كانت قديمة فهي اما واحدة واما متعددة والاول يستدعي
اتحاد نفس زيد ونفس عمرو وهو بط والثاني يستدعي اما كثرة النفوس بحسب الماهية و
هي باطلة لما نعرض من ان الانسانية لا تختلف في زيد وعمرو بحسب الماهية واما بعدم تعلقها
بالمادة قبل تعلقها بالبدن لان الطبيعة النوعية لا تتكثر الا بحسب العوارض المادية كما مر في
اثبات التوحيد وقبل حصول البدن لا مادة لها فلا كثرة وقالوا هي لا تفسد بفساد البدن لان
حياتها ليس ذاتها لا من غيرها لانها هي الحيوة والشيء لا يفسد ذاته فالنفس اذن غير ميتة
ولان الفاسد لابد له من قوة قبول الفساد ومن البين انها قبل الفساد فيها فعل ان يبقى
مصونا للفساد ليس بالفعل وهو بط فلابد فيها من مبدء القوة ومبدء الفعل وهذان لا يجتمعان
في الموجود الاحدي الذات لامتناع صدور الكثير من الواحد بل وجود الامرين انما يمكن في المادي
الذي فيه مبدء ميل مستقيم كما تقرر في الطبيعيات وهي لا تتناسخ لما سيجيء في ابطال التناسخ واما
على مذهب جمهور المتكلمين فهي اجزاء اصلية وجدت من اول الحيوة الى الممات من غير
تغير وتبدل وزيادة ونقصان فعند حضور الموت بامر الله تع الملائكة بقبضها وهي المسماة

بالروح

بالروح والحيوة عرض قائم بتلك الاجزاء واستدلوا عليه بان حقيقة الانسان غير الهيكل لما
سيجيء ولا يكون مجردة لانا ندرك الالام والطعوم والروائح باجسادنا الا بالمجردة بالقطع ولانا نعلم
انفسنا يقينا مع الشك في المجرد فلا محالة يكون حقيقة الانسان اجزاء اصلية معادة واما على
مذهب المعتزلة والسيد المرتضى من الامامية فهي الهيكل المشاهد المحسوس لان المشار اليه
بانا وانت انما هو الهيكل المحسوس ورد بان الاشارة بالهيكل من حيث تعلق النفس به او
من حيث كونها داخلة فيه على ان الهيكل المعاد ان كان الهيكل الموجود عند الموت لزم
بعث الاقطع والاجذم كذلك وهو بط وان كان جميع اجزائه من اول العمر الى آخره فان جزء الاجزاء
باسرها لزم ان لا يبعث انسان ممن يتشارك من اللحوم الانسانية كما هو في بعض البلاد لان جزء
من اجزاء غيره ولا يبعث هو او فيه فلا يبعث هو وغيره وهو مح المسئلة الخامسة في جواز
خلق عالم مماثل لهذا العالم وعليه قاطبة المليين مستدلين على جوازه بايجاد حكم المثلين في اللوازم
ولقوله تع اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
وخالفهم الفلاسفة والقدماء والبلخي من المعتزلة واستدلت الفلاسفة على امتناعه بان العالم
المماثل لابد له من الاجرام العلوية الكروية والسفلية المائلة الى الامكنة الطبيعية فلابد من فرجة
بين محدد هذا العالم ومحدد ذلك العالم وهو يستدعي الخلاء وهو مح ومن ميل السفلية لذلك
العالم ابدا الى امكنة عناصر هذا العالم فيكون طباعها مقهورة بحسب قسر القاسر ابدا وهو مح لما

نعم وردّ بمنع وجوب الكروية للاجسام السفليه فان ادلة كرويتها مدخوله لجواز الخلاء لما مر
على تقدير التسليم بجواز ان يكون كرة العالمين في بحث جسم آخر وبجواز مخالفة العالم الثانى للاول
فى الحقيقه وجواز خلو مكان الطبيعى لكل من السفليات فى عالمه اقول بعد تسليم وجوب
الكرية فى السماء وبيان فى جواز كونها فى نحن جسم محيط بها نظر لان المحيط بها لا يحوى اما ان يكون
كرويا او لا وعلى الاول اما متحركا بالوصفية او بالفعليه او غير متحرك اصلا فان كان متحركا بالوصفيه
لزم تحرك العالمين بالسعبة لمخالفة مركزه لمركزها فلا محاله نظهر فى الحركه اليوميه اختلاف
غير مرصود ولا مشهود وهبوط وان كان متحركا بالفعله لزم وجود المثل المستقيم فى المستدير
وهبوط وان لم يكن متحركا اصلا لزم خلو الجسم الميت فى السماوات وعلى الثانى اما متحرك بالفعلة
او بالوصفيه او غير متحرك والالزام فى الصورتين الاخيرتين مشترك وفى الاول لزم عدم تناهى
الابعاد واجيب باختيار كونه متحركا بالوصفيه على الاول وبالفعله على الثانى ولا يمكن ورد بجواز
ان يكون منطقة المعدل فى العالمين وبحذ منطقه معدله وحركتها موافقه له فى الجهة فيتحرك
كل من المعدلين بمجموع الحركتين وبجواز حركته على الاستداره فى بعد متناه محدوده من جهتى البعد
المتناهى وباختيار عدم حركته لجواز خلق الميت فى السماوات كما قال بعضهم فى مثلات الكواكب

المسئلة السادسة فى صحه اعادة المعدوم وامتناعه ذهب اكثر المتكلمين الى الاول
والحكماء واكثر الامامية وبعض الكرامية وابو الحسين ومحمود الخوارزمى الى الثانى الا ان

المعتزلة

المعتزلة القائلين بالجواز فرقوا بين ثبوته حالة العدم واتفقوا على صحة اعادة الجواهر والاعراض
الباقيه الغير المتولدة واختلفوا فى المتولد والاشاعرة قالوا بصحته حالة العدم وصحة اعادته
مطلقا جوهرا كان او عرضا وبالجملة فاستدل القائلون بالجواز بانه لو امتنع وجوده الثانى لكان
امتناعه من ذاته او من لوازم ذاته فلم يوجد ابتداء لامتناع الانقلاب فى الحقائق بحسب
الامكان والوجوب والامتناع كما مر فى صدر الكتاب على ان وجوده الثانى اهون من الاول
لاستعداده بالوجود الاول ملكة الاتصاف بالوجود ورد بان امتناع وجوده ثانيا بجواز ان
يكون امتناعا عرضيا لا ذاتيا على انه لو صح اعادة المعدوم لصح اعادة كل معدوم والاكان
الاعدام متمايزة هف فصح اعادته وقت حدوثه اولا فاعادته فى ذلك الوقت لا يكون اعادته
بل ايجاده ابتداء فيكون الشىء من حيث هو معاد يكون مبتدأ وهو مح واجيب عن ذلك بان
حدوثه فى ذلك الوقت لا يستلزم حدوثه مبتدأ لان من شرط كونه مبتدأ عدم كونه مسبوقا
لوجود آخر ولا يخفى ان هذا الجواب على ما ورد بالسؤال كلام على سند المنع الغير المساوى
اما القائلون بالامتناع فاستدلوا بوجوه منها ان المعدوم من حيث هو معدوم لا شىء
محض لان السلب يساوق الوجود ممتنع الاشارة العقلية اليه بالجواز لان صدق الموجبة
يستدعى اعتبار وجود الموضوع حال ثبوت المحمول وجودا مغايرا له فان ثبوت الشىء للشىء
فرع لثبوت المثبت له بخلاف الاشارة العقليه اليه بالامتناع فان الحكم عليه بالامتناع فى قوة

الثلث وصدق السالبه لا يستدعى الا وجود الموضوع بوجود اجمالى منهم فى العقل
والاشارة اليه بالسلب لا يكون اشاره اليه من حيث هو معدوم بل من حيث هو موجود
لوجود منهم لا يكفى ذلك الوجود فى الحكم الايجابى واعترض عليه اولا بالمعارضة وتقريرها
لان القول بصحه الاعادة انه فى قوه السالبة كان الحكم بالامتناع كذلك وذلك لان
قولكم المعدوم يصح ان يعود فى قوه قولكم المعدوم لا يمتنع ان يعاد اولا ورد بان
قولنا المعدوم لا يمتنع ان يعاد فى قوه الموجبة لان سلب السلب مفيد للايجاب وثانيا
بالنقض وتقريره انه لو تم دليلكم لما صح الحكم على ما ليس بموجود فى الخارج والتالى باطل
والمقدم مثله اما الملازمة فظاهره لعموم العله فان المعدوم انما هو معدوم فى الخارج
لا فى الذهن واما بطلان التالى فلانا نحكم كثيرا على الخارجيه المعدومات كقولنا المعدوم الممكن يجوز
ان يوجد والخلاء بعد واجتماع النقيضين مح وشريك البارى ممتنع اقول الحكم الاول حكم
غير مستقيم وذلك لانه ان اريد بالمعدوم المعدوم بالعدم اللاحق فالنقيض به مصادرة
عن المطلوب وان اريد به المعدوم بالعدم السابق او بمعنى الاعم فالحكم المذكور حاصل
من المحصل لانه فى قوة قولنا الممكن وجوده ممكن الوجود وهو لغو والحكم الثانى انما هو باعتبار
انه لو وجد الخلاء لكان كذا كما صرح به فى منطق الشفاء والحكم الثالث والرابع فى قوه السالبة
فلا كلام فيهما وثالثا بالمنع وتقريره ان يقال لا م ان امتناع الحكم بصحة العود مستلزم لامتناع

العود

العود نفس الامر لجواز استناد العود الى تاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور
سلمنا لكن قولكم المعدوم ليس شىء مم لجواز ان يكون له هوية ثابته فى الوهم
كافية بصحة الاشارة العقليه سلمنا لكن المعدوم له ثبوته خارجية فى زمان وجوده
فلم لا يجوز ان يكون الحكم بصحة العود باعتبار ذلك الوجود كحكمنا على زيد بانه يجوز ان
يعدم ثم يعاد اقول امتناع الاثبات مبنى على امتناع الثبوت فى نفس الامر
فتسلم الامتناع فى الاثبات والمنع فى الثبوت غير موجه والكلام فى الهوية الثابته المتميزة
فى نفس الامر والمعدوم لا هوية له فى نفس الامر والوجود الاجمالى له فى العقل لا يكفى
لصحة الاشارة العقليه كما مر والوجود السابق لا يكفى فى الحكم بصحة عوده لان الموضوع فى
الحكم المذكور بالحقيقه انما هو الماهية العارضة لها العدم وقد عرفت ان المعتبر فى صدق
الموجبة ثبوت الموضوع فى نفس الامر حال ثبوت المحمول له واعلم ان القائلين بالامتناع
من المسلمين قائلون بالمعاد الجسمانى الا انهم منكرون لانعدام الاجسام بل يتفرق اجزائها
وخروجها عن الانتفاع ذكر العلامة الدوانى ان انكار انعدام الاجسام لهم مبنى على القول
بتركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجزيه الجوهريه كما هو مذهب المتكلمين او على القول بتألفه
الجسم واتصاله كما هو مختار المحقق الطوسى من الامامية فان الجسم يبقى عند طريان
الانفصال على القولين ثم ذكر ولو اثبت الجزء الصورى فى الاجسام كما هو مذهب الفلاسفه

قبل يكفى فى المعاد الجسمانى كون الاجزاء المادية بعينها معادة لا يقدح فيها تبدل الصورة
الى صورة هى اقرب الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا وهو باطل قلت المسلم عندنا
انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب الذات لا الى بدن يتالف من مادة ذلك البدن
السابق وصورة هى اقرب الصور الى صورة الزائلة فان سميته تناسخا فلا بد من البرهان
على امتناعه فان النزاع انما هو فى المعنى لا فى اللفظ قال صدر الافاضل ما دل على بطلان
التناسخ شامل لتلك الصورة فان لمت استغنى عن دليل آخر والا لا احتيج فى ابطال التناسخ
الى ادلة اخرى فاجاب عنه العلامة الدوانى بان زوال من الصورة الاولى يلزم عدم
بقاء الجسم بعينه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه ثم اذا اعيد اليه صورة اخرى لا يكون
عين صورة الزائلة بتقدم عند تجردها من المادة والمعدوم لا يعاد فيكون البدن المعاد
عين البدن الاول فلا بد من ان يتحقق بما ذكرنا من ان ذلك ليس تناسخا فلا بد من
البرهان على امتناعه ودليلنا على بطلان التناسخ نقلى غير مساول لهذا المعنى اقول لا شك
فى اجزاء الادلة العقلية على بطلان التناسخ منها ما ذكره الشيخ فى الشفا وهو انه انا اذا
فرضنا ان نفسا ناسخها بدنان وكل بدن يستحق بذاته نفسا يحدث له ويتعلق به فيكون
البدن الواحد فيه نفسان على ان كل حيوان لا يستشعر الا واحدة فان كان هناك نفس
اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا يتصرف فى بدنه فليست لها علاقة مع البدن لانها لا يكون

الا بهذا

الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه ولا شك ان هذا الدليل الآن تم يشمل الصورة
المذكورة فان البدن الثانى انه يستحق بذاته افاضة نفس عليه من المبدا فالنفس المتعلقة بالاول
ان تعلقت به لكان ازاء البدن الثانى نفسان وهو باطل قوله فان سميته تناسخا فقد صرح الشيخ
فى الرسالة الاضحوية فى المعاد بان برد الروح الى بدن غير البدن الاول هو التناسخ وان
لم يطلق عليه اسم التناسخ فان المعنى فيهما واحد والدليل العقلى على بطلان التناسخ ان التناسخ
مخالف لما يطلق به الكتاب والسنة من وجوب المعاد الجسمانى فى دار الآخرة بعد خراب
الدنيا من السموات والارضين وحدوث العالم واثبات الموجب فالدليل مخالفة الكتاب و
السنة وهو متناول لتلك الصورة انه فان نفت البدن الذى يطيع ولا يعصى مخالف الكتاب و
السنة فكلام صدر الافاضل مستقيم وكلام الفاضل الدوانى ليس على ما ينبغى والتحقيق ان
من قال باثبات الجزء الصورى لا يمكنه القول بالمعاد الجسمانى لان الصورة الزائلة صارت معدومة
فلا يعاد والصورة الحادثة يشترك الالتزام بلزومها ويلزمه القول بالتناسخ عقلا ونقلا ∴∴

المسئلة السابعة فى صحة الفناء العالم وامتناعه والتوقف فيه والمذاهب فيه
خمسه ١ مذهب النظام وهو ان الاجسام بمعنى يتجدد حالا فحالا وهو سفسطة ٢ مذهب
الفلاسفة وهو ان العالم لا يجوز ان ينعدم ويفنى لانه ازلى فابدى لان فاعله موجب ابدى
فمعلوله لا ينعدم مع بقاء العلة لا لذاته بل لغيره وقد مر بطلان مذهبهم ٣ مذهب الجاحظ

وجمع من الكرامية وهو ان العالم حادث ولكن يستحيل عدمه بعد الوجود وذلك لان
عدم العالم اما لذاته واما من الفاعل واما لحصول ضده واما لانقطاع شرطه والاول يستلزم
الانقلاب والثانى صدور الاعدام ممن كان شانه الايجاد وهو ح اذ لا فرق بين نفى الفعل و
الفعل المنفى والثالث والرابع سيجى بطلانهما ورد بان الفاعل من شانه الاعدام انه و
بالفرق الظاهر بين فعل المنفى ونفى الفعل ويبطله انه النصوص القاطعة والدليل العقلى
انه لان العالم ممكن وكل ممكن يصح عدمه ٤ مذهب الجمهور وهو ان العالم حادث يجوز
عدمه وفناؤه بالاجماع لامكانه وللسمع انه وقال ابو هاشم لا دليل عليه من العقل بل ما يدل
عليه ادلة سمعية كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله هو الاول والآخر فان اوليته
باعتبار وجوده فى الازل من غير موجود سواه فكذا آخريته وقوله الى غير ذلك الا انهم
اختلفوا فى كيفية ما به فذهب اهل الحق ومن وافقهم فى ذلك ان فناؤه عبارة عن تفرق
الاجزاء واعادته عن جمعها بعد التفرق وقالوا بان الهلاك والبناء عبارتان عن الخروج
من حد الانتفاع لا من حد الوجود فيصدق الكل على الموت والجاحظ والخوارزمى من المعتزلة
والباقلانى من الاشاعرة فى احد قوليه الى ان فناء العالم خروجه عن حد الوجود وذلك
باعدام كل من عليها فان الله اماته كما ان وجوده بايجاده فى الاول وابو الهذيل وصاحب المعتمد
من المعتزلة الى ان فناء العالم بمعنى خروجه عن حد الوجود بامر الله اى بقوله افن كما ان

بقوله

ايجاده بقوله كن وجمهور المعتزلة الى ان خروجه كل شئ من حد الوجود لحصول ضد بوجود
منافى لما سواه فى الوجود يسمى بالفنا وهو متحيز بالاستقلال حاصل فى جهة من الجهات عند
ابن الاخشيد من المعتزلة فينتفى الجواهر بحدوثه وهو غير متحيز قائم بالزمان عند ابن
سعله منهم وهو يقتضى عدم الجوهر فى الزمان ولكل جوهر فناء وغير متحيز ولا قائم بالمحل عند
الجبائى والقاضى عبد الجبار فينتفى الجواهر حال حدوثه الى ان الفناء الواحد يكفى لفناء الاجسام
كلها عند ابى هاشم والقاضى عبد الجبار ولا يكفى عند ابى على بل لكل جوهر فناء مضاد له وذهب
جمع من العلماء الى ان عدم العالم لانقطاع شرط من شرائط وجوده وهو البقاء القائم بذاته الذى
ينعدم الجسم بعدمه عند بشر بن معمر والبقاء القائم بالجسم المخلوق حالا فحالا الى ان ينقطع خلقه
فينعدم محله عند اكثر الاشاعرة والكعبى من المعتزلة ووجود جميع الاعراض للجسم فينعدم الجسم لعدم
جميعها عند امام الحرمين وحصول الاكوان المنزلة المخلوقة حالا فحالا فيه فينعدم بانقطاع خلقها عنه
الباقلانى فى احد قوليه والجواب عن قول الجاحظ والخوارزمى وابى الهذيل ان الاعدام بمعنى الاخراج
غير معقول ولا منقول وعن قول المعتزلة بوجهين احدهما ان الفناء الموجود العالم بذاته جوهر
ولا ضد للجواهر والفناء الحال فى الجوهر لا يمكن ان يكون حالا فى ضده على ان انعدام احد الضدين
بالآخر المعين ترجيح بلا مرجح وثانيهما ان الفناء الموجود ان كان واجبا لذاته لامتنع وجود ضده وان
كان ممكنا فعند وجود العالم لا بد ان يكون معدوما فالعدم السابق له اما لذاته فيلزم الانقلاب

من الامكان الى الامتناع او الوجوب وهو مح واما الحصول منه آخر له فلزم التسلسل في
حصول الاعداد واما الانقطاع شرط لزم من المحذوف ما سيجئ في الجواب عن مذهب البشر
ومن بعده وهو ان البقاء الذي هو شرط وجود العالم ان كان جوهرا لزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس
احد الجوهرين اولى بالشرطية من الآخر وفيه نظر وان كان عرضا لحصول البقاء موقوف على حصول
محله في الزمان الثاني اما نفس البقاء واما معلول له فلزم الدور ولما مرجا واما مصرا
الخامس مذهب ابي الحسين البصري واتباعه وهو التوقف في اثبات صحة الفناء وعدمها وهو في
الحقيقه اعتراف بالجهل في هذه المسئله المسئلة الثالثة في وقوع العدم علم العالم والمذاهب فيه
ثلثه الاول مذهب الجمهور وهو القطع بوقوعه باحد المعنيين لكونه ممكنا وقد اخبر الشارع بوقوعه
واختاره الرازي في نهاية العقول والثاني مذهب الحكماء وهو القطع بعدم وقوعه لما مر من امتناع
الفناء على العالم عندهم وقد عرفت ما فيه والثالث مذهب امام الحرمين مذهب القطع به ولا اجماع
عليه وهو التوقف وبطله الاجماع على وقوعه واذ المذاهب المسائل المذكورة فلنصرف عنان البيان
صوب بيان الطرق والمذاهب في المعاد فنقول المذاهب المحتمله فيه خمسه الاول مذهب الاسلاميين
واليه اشار المص بقوله واتفق المسلمون كافة سواء كانوا مؤمنين ام لا على وجوب المعاد البدني الا
انهم اختلفوا في المعاد بعض الاختلاف وفي كيفية الاعادة فقالت الاشاعره ان المعاد هو البدن فقط
وكيفية اعادته ان الله يعدم اجزاءه ثم يعيدها بالايجاد وقالت المعتزله والسيد المرتضى وبعض

المنسماة

القدماء من الامامية ان المعاد هو البدن فقط وكيفية اعادته ان الله يفرق اجزاءه بالموت
ثم يعيدها بجمع الاجزاء ورد الحيوة التي هي عرض من اعراض البدن اليه وقالت المتاخرون
من الامامية وكثير من الاشاعرة كالغزالي وابي الحسين الحليمي وابي القاسم الراغب الاصفهاني
وبعض المعتزله كابي القاسم الكعبي البلخي وابو زيد الدبوسي ومعمر وبعض الكرامية
وكثير من الصوفية والمحققين وجمهور النصارى والتناسخية انه ان المعاد هو النفس والبدن
وكيفيه اعادته عند الامامية وبعض المعتزله والكرامية جمع الاجزاء بعد تفرقها ورد النفس
الحادثه اليها وعند علماء الاشاعرة والصوفيه والنصارى ايجاد البدن بعد اعدامه ورد النفس
الحادثه اليها وعند التناسخية بانتقال النفس القديمة من بدن الى بدن آخر في الدنيا وانما
اتفقوا على وجوب المعاد البدني لوجوه الاول لانه لولاه اي لولا المعاد البدني الموعود به لقبح التكليف
اذ تكليف العباد بالمتاعب البدنية من غير المكافات الموعودة باللذات البدنية والاخروية مستقبح
عقلا وانما حصل المكافات بالاخره لانفصال زمان التكليف بالموت وكون الغرض من افعاله
ايصال النفع الدائم كما مر وهو لا يتصور الا في الآخرة على ان النعم الدنيوية لا يصلح المكافات اذ
المفهوم من النعم هو المنافع الواصله الى الغير ابتداء وهو مستند المعتزلة والامامية فيل عليه
اعادة البدن مع جميع مشخصاته حتى الوقت المعدوم اتفاقا مستلزم لاعادة المعدوم وبدون
جميع مشخصاته لا يكون المعاد معادا بعينه فبطل القول بالعدل قلت تقرير الكلام في ابطال التهذيب

المعتزلة في تحقيق حقيقة الانسان ولا يرد شيء على الامامية مما اورد على المعتزله لان المعاد من
البدن عندهم انما هو الاجزاء الاصليه ولا يبطل قاعدة العدل لان المطيع والعاصي بالحقيقه
انما هو النفس والبدن بمنزله الآله لها فالجزاء على النفس وهو لا يتغير ولا يتبدل ولا ينقص فزيادة
الآلة ونقصانها لا يخل بالعدل كما لا يخفى والثاني لانه اي المعاد البدني ممكن لان قابليه جميع
الاجزاء باقيه وقدرة الله تع بجميع الممكنات والصادق الشارع صلوات الله عليه وآله اخبر بثبوته
فيجب القطع به وهو مستند عام لاهل الاجماع قيل اخبار الشارع مع كونه ظني الدلاله محتملة
للتاويل كالآيات الداله على التشبيه على ان بعث الانبياء الى الخلايق يقتضي دعوتهم بما يمكنهم
الوقوف عليهم ولذا قيل كلموا الناس على قدر عقولهم ولا يمكنهم الوقوف على المعاد الروحاني وادراك
السرور النفساني فاضطروا في دعوتهم بالمعاد البدني ليكون للمعاد الروحاني فدعوتهم بالمعاد
البدني لا يفيد صحته ورد بان اخبارهم بما لا يكون مطابقا لنفس الامر مخل بصدقهم على انه يمكن
لكثير من خواص الامم ادراك المعاد الروحاني فلا بد من اظهار الحق الواقع عليهم ولا اظهار منهم
على احد وظنيه الاخبار المعينة لا يخل بقطعية العلم الحاصل بالتواتر من ضروريات الدين فان
قيل القول بالمعاد البدني العنصري مع عدم تناهي الزمان والاشخاص الزمانية يستدعي دخولها
لا يتناهى في الوجود وهو مح وتناهي القوة الجسمانية يستدعي انقطاع السعادة والشقاوة وعروض
الموت في الآخرة ودوام الاكل والشرب في الجنة يستدعي دفع الفضلات ودوام الاحتراق في النار

يستدعي

يستدعي فناء البدن في الآخرة والكل خلاف المفروض وبعثه الاجزاء بعينها يستدعي علم الواجب
بالجزئيات وهو مح واعادة الابدان في الآخرة يستدعي القول بوجود عالمين وهو مح وخلق الانسان
في الاخرة لا بطريق التولد والتوالد غير معقول والقول بالمعاد البدني يستدعي خرق الافلاك
وهو مح قلنا اثبات الحدوث للعالم كما مر دافع للاول ما لا يتناهى في الوجود واثبات جواز اعادة العالم
المماثل دافع لاستحالته ومنع تناهي القوى الجسمانية دافع لانقطاع السعادة في الآخرة على انه يجوز استعادة
الجسم من المبادي قوة بعد قوة الى غير النهاية كما قالت المشاؤن في النفوس المنطقيه للافلاك
الفاعلة للحركة الغير المتناهية وجواز ايراد البدل لما يتحلل الى غير النهاية من العاده دافع
لعروض الموت في الآخره وجواز ازالة السبب الموجب للدفع بفضل الله ورحمته مع انه لا
النقل من دوام الاحتراق دافع لمحذور لزوم الدفع في الآخرة واثبات علمه تع بالجزئيات انه دافع
لاستحالته ومنع اشتراط الخلق في الآخرة بالتولد والتوالد دافع لذلك المحذور واثبات جواز خرق
الافلاك دافع لاستحالته كقوله تع افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور والآيات
الداله عليه اي على المعاد البدني والثالث وهو مستند للقائلين بان المعاد على النفس والبدن
جميعا من المسلمين انه وذلك لان قوله تع ثم انشاناه خلقا آخر على ان المراد من الخلق الآخر
هو النفس وقوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم وقوله
تع وتمثل لها بشرا سويا الى غير ذلك الآيات على وجود النفس المغاير للبدن

فلابد من اعادتها مع البدن ويدل عليه ايضا قوله صلعم اذا حمل الميت على نعشه رفرف
روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله
ومن غير حله ثم تركته لغيري والمهنأ له فاحذروا مثل ما حل بي ومن المعلوم ان المرفرف
غير المحمول عليه والرابع ويمكن ان يستدل عليه بانه لما كان تخصيص بعض الاجزاء
التي هي الاجزاء الاصلية دون البعض باستحقاق البعث منافيا لحكم العدل وكونها مانع
للاجزاء المقومة للحيوة زائل عنها بعد الوفاة فلابد من القطع باثبات النفس وبقائها
مع البدن فلا انكار على جاحده اى على جاحد المعاد البدني وذلك لانه مما علم من الدين ضرورة
وكل منكر لضروريات الدين كافر لما تقدم المذهب الثاني مذهب الحكماء وتقريره ان المعاد
على النفس الناطقة المفارقة لا على البدن لان المحس والمشي في الحقيقة انما هو النفس و
البدن مع القوى الجسمانية الحالة فيه آلات وجوارح لها وبعد مفارقتها صار كالجماد لا شعور له
فلا عليه بعثه عبث ومع هذا ينعدم فاعادته محال والمراد بمعاد النفس تخلصها عن عسر الجسد
وتلذذها باللذات النفسانية والراحات الروحانية ان كانت سعيدة وتضررها بحرمان
السعادات النافعة وفقدان المرادات الغاية وبلدغ عقاب الهيئات السوء ان كانت شقية
فهي ان كانت متحلية بالفضائل متخلية عن الرذائل على وجه الكمال فلها السعادة المطلقة الابدية
وان كانت كاملة في التخلية بالفضائل ناقصة في التخلية فلها الاذية المنقطعة بقدر التلوث بالهيئات

الردية المكتسبة ثم لها السعادة الحقيقية وان كانت كاملة في التخلية عن الرذائل ناقصة في
التحلية فلها الابدي مع الحجب بكمالها مطلقا والحظ اليسير من السعادة الابدية والعافية عن
الشقاوة المطلقة مع الجهل بعض كمالاتها والعلم ببعض هو العقود الشرعية من المتلقية
البهاء من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين والعافية من العذاب في سعة من رحمة الله مع الجهل
بجميع كمالاتها من غير سعادة وشقاوة حقيقيتين وان كانت ناقصة في الامرين فلها الشقاوة
الابدية قال الفيلسوف الكبير يعني ارسطو واما المعاد فقد ورد الشرع به ونحن نسلمه على
وفق ما امر الشرع بالسوية وهو تنقسم الى لذات عقلية ولذات حسية كما قال افلاطون الكل
امرئ في غده ما يرجوه في يومه والذي يلزم من مذهب الاسكندر ان النفوس الناقصة ولو في
الكمال يفسد بفساد البدن والبه مال ابن سينا في رسالة المعاد وهو مخالف لما ذهب اليه
ارسطو فان النفوس مطلقا عنده ناجيه غير فاسد وهذا خلاصة مذهبهم وهو حط لان فساد
البدن مبني على تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد عرفت فساده وعدم بعث البدن
خارق لاجماع المسلمين المذهب الثالث للتناسخية فبعضهم قالوا بامتناع تجرد النفوس بعد
المفارقة لانها جرمية دائمة الاشتغال في الحيوانات وغيرها من الاجسام وهم اراذل القوم
ومذهبهم ارذل المذاهب وذلك لان مرادهم بجرمية النفوس ان كان المراد بجرميته انها
فيمتنع اشتغالها لاستحالة اشتغال الصور والاعراض من محالها كما تقرر وان كان انها مجردة

دائمة الانتقال فدوام اشتغالها في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور مخالف لمقتضى العناية
الالهية من ايصال كل ذي كمال الى كماله وبعض آخر منهم كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس
وفيثاغورس وسقراط وبقراط وافلاطون وغيرهم من اليونانيين والمصريين والفارسيين
والبابليين والهنديين واهل الصين ذهبوا الى ان النفوس مجردة غير منقطعة التعلق بالاجسام
كل بل منتقلة من تدبير بدن الى تدبير بدن آخر ثم اختلفوا في جهة الانتقال فمنهم من لم يجوز
انتقال النفس الى بدن من غير نوعها كانتقال النفس الانسانية الى البدن الفرسي بل انما ينتقل
النفس الانسانية الا الى البدن الانساني والفرسية الى البدن الفرسي وهكذا وسمي هذا الانتقال
نسخا ومنهم من جوز انتقال النفس الحيوانية الى ابدان الحيوانات وان لم يكن من نوعها
كانتقال النفس الانساني الى البدن الفرسي وبالعكس وسمي هذا الانتقال مسخا ومنهم
من جوز انتقال النفس الحيوانية الى الجسم النباتي وسمي فسخا ومنهم من جوز انتقال
النفس الحيوانية والنباتية الى الجسم المعدني وسمي رسخا وذهب صاحب اخوان الصفا الى
جواز انتقال كل من النفوس الى كل من الابدان مترددة فيها ازمانا طويلة بحسب الهيئات
الردية المكتسبة ثم يتصل منها الى الاجرام الفلكية وقال صاحب الاشراق ان نفوس
الكمل بعد الخلاص يتصل بعالم النور ونفوس المتوسطين من الزهاد والعباد ينتقل
الى الاجرام الفلكية ولا يتجاوز عنها ونفوس الناقصين الى الاجسام الحيوانية مترددة فيها

من بعض الى بعض دون الاجسام النباتية والمعدنية وكذا المشرقيون منهم من اهل
الذوق وهم حكماء الفارس والهند والصين ان النفس لاحتياجها في اخراج ما فيها من القوة الى
الفعل تعلقت الى البدن فاذا استكمل فيه قبل الموت ولو بسكرات الموت لا تصلب بالعالم العقلي
والا انتقلت الى ابدان الحيوانات الا انها بعد المفارقة صارت متعلقة ببدن حيوان يناسب
ما غلبت عليها من الهيئات الردية وكان عظم جثته بحسب تلك الهيئات ثم ينزل منها الى حيوان
له تلك الهيئة اصغر من الاول الى ان يزول تلك الهيئة فينتقل الى حيوان يلحق الهيئة الاولى على
حسبها في عظم الجثة وهكذا الى ان يزول تلك الهيئات بالكلية فيتخلص عن عالم الكون والفساد
فيتصل بالاجرام الفلكية وهي اول منزل من الجنان وهكذا الى ان يفارق عالم الاجسام ويتصل
بعالم النور واختلاف الحيوانات بحسب اختلاف تلك الهيئات الردية بحسب الشدة والضعف
فلكل من الحيوانات الحريصة مثلا جزء خاص من الحرص ولكل من السباع جزء من التكبر ولكل
قوم امة من الصوامت تشبههم خلقا كالارذال واهل الجنود فان السباع امثالهم فلا يخص ان
الانسان ولا من بر لا بد ان الحيوانات الا النفوس الانسانية المستنسخة ولهذا قال بوذاسف من
حكماء الهند وقبل من اهل البابل العتيقة وقيل هو الذي سن دين الصابئة لطهمورث الملك ان باب
الابواب لحياة جميع الابدان الحيوانية هو البدن الانساني لان باب الابواب هو الذي يتقدم في
الدخول على سائرها وعند هؤلاء لا ينتقل نفس مستقلة الى بدن الانسان لان بدن الانسان قد بان

بحسب المزاج واقربهم الى الاعتدال واولاهم بقبول النور الحديد الذى هو النفس المفارقة الغير
المنتقله فيفيض بحسب استعداده من المبدء نفس جديدة عليه فلو قارنه نفس مستنسخة حصل
للانسان الواحد نفسان وهو مح لعدم شعورنا الا بنفس واحد هذه خلاصه مذهبهم والله
مال اكثر الحكما حتى انه نقل من ارسطوا انه رجع عن رايه فى ابطال التناسخ الى راى استاده افلاطون
ونقل المشهور من منع التناسخ ذكره لمصلحه السياسه وهو ضط لوجوه ا انه لو كان التناسخ حقا لساوت
عدد الحيوانات والنفوس الانسانية المستنسخه والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
زيادة النفوس على الابدان يستلزم ازدحامها على بدن واحد سوآء تدافعت ام لا والعكس
يستلزم اما ايجاد الحيوانين او اكثر واما ترجيح بلا مرجح مع حرمان بعض الابدان المستحقة
لعلاقة النفوس عنها والكل مح اما بطلان التالى فلاختلاف الكائنات والفاسدات فى العدد او فى يوم
واحد قد يتولد من النمل والديدان ما زاد على اموات الناس فى سنين كثيرا فضلا عن اموات
اهل الحصر فى ذالك اليوم ويزيد الكائنات فى ذالك النوع على الفاسدات وقد يموت من الحيوان
فى يوم اكثر مما يتولد منه فى ذالك اليوم كما فى الوبآء العام والطوفان الشامل بحيث لا يبقى على وجه
الارض حيوان واحب عنه بان المتولد من النمل فى اليوم الواحد مستنسخه فى الان منه بلا الطوفن
كاموفلا يلزم منه اختلاف العدد والفاسدات بالوبآء العام او الطوفان الشامل على بعد تسليم
عموما فيساوى الكائنات المتولدة من الحمرات الساكنه بحسب الارض وفى قعر البحور للفاسدات
من الحيوانات

من الحيوانات الساكنة على وجوه الارض ب ان كل مزاج حيوانى يستدعى من المبدء نفسا
مدبرا له فيفيض عليه من غير تناسخ واحب بمنع الاستدعآء لجواز ان يكون مزاج غير الانسان
ناقصا لا يستدعى من المبدء افاضة النفس عليه بل يقتصر على قبول النفس المستنسخة من
الابدان الانسانية المستنسخة فيه ٣ ان القول بالتناسخ يستدعى اتصال زمان الفساد للبدن
الانسانى بزمان يكون البدن الحيوانى وهو غير لازم السه واحب عنه بمنع عدم اللزوم لجواز
استناد اللزوم الى الاوضاع الفلكية او القيامة الازلية التى لا علم لنا بها ٤ وهو مختار صاحب الاشراق
ان النفوس المجردة المفارقة عن البدن باقيه مشتاقه الى عالم النور وان لم يدركه حالة الاتصال
وذالك الاشتياق لها بسبب المناسبة الذاتيه وادراك اللذات العقلية ولان كمالها فى اعطائها
حق قهرها ومحبتها واما الغير المتناهيه التاثير فقهرها يسلط على القوى الجسمانيه ومحبتها
صعدها الى عالم النور عند انقطاع مادة القوى الجسمانية المتناهية فلا تحدث ولا تمثل بعد خلاصها
من البدن الاشرف الى الابدان التى هى احسن من الاولى بل ان كانت كامله بجنبى العلم والعمل
بتعد خلاصها تحدث الى عالم النور بالكليه وتصير قد سيه بنور الله ونور القبول والنفوس
المفارقة من الانبيآء والاولياء والفائز من بعالم الانوار فان كل لاحق مستقل بالسابق و
ان كانت متوسطة فى الامرين فتحدث الى عالم المثل المعلقة التى مظاهرها الاجرام الفلكية
المختلفة فى الصقالة والعلو بحسب اختلاف نفوسهم فى الشرف فلهم من المطاعم والمشارب

والمناكح والملاذ التى رانية مالا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من
البشر على حسب ما وعدهم المرسلون وقد يحصل من تلك النفوس المتوسطة المستبشرة
طبقات من الملئكة السماوية على حسب طبقات الافلاك ومنه يظهر مزية الفضل
والامثل البشر على الملئكة ولهم خلود فى ذالك العالم اما ابدا كما هو راى الاوائل لامتناع
الكون والفساد فى الفلكيات واما ما نقل عن افلاطون بان من الفلك الادنى الى الاعلى وهكذا الى
ان يصل بعالم النور او يخلد فى المحدد كما هو راى افلاطون وقال بعضهم لا بد من مرورهم
على الافلاك واتصالهم بالآخرة الى عالم النور واليه مال صاحب الصفا وان كانت فى الامرين
فضارت متعلقه بالمثل المعلقة الروحانية الخيالية المناسبة باخلاقها مجردة ناسية فى التفكر
والقبل النفسى بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجود فى الاعيان فيعذب بتلك المثل ويجد منها
عذاب الجحيم والفساق الى غير ذالك مما وعدهم المرسلون وتوضيحه ان المثل جواهر مجرده لا فى
محل فينقسم اولاه الى المثل الافلاطونيه وهى مثل نورانيه ثابته فى عالم الانوار العقليه والمثل
المعلقة وهى ينقسم الى نورانية وظلمانية ثابتة فى عالم المثال المعلق فالنورانية مما يستلذ بها السعدآء
من انهم حور وغلمان من حسن كامثال اللؤلؤ المكنون وغير ذالك من نعيم الجنان والظلمانية
مما تعذب بها الاشقيآء من انهم عقارب سود دق وغير ذالك من عذاب الجحيم فلا يمكن
ان يدركها الحواس الا بمظاهر ويجوز ان يكون لها مظهر فى هذا العالم كصقالة المآء وصفو
الهوآء

الهوآء وكدورة الدخان وربما ينتقل هى من مظهر الى مظهر ومن هذه الصور المثالية
المتخيله فى المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين والغول يراها كثير من الناس وهيئات
مختلفه وقد يظهر فى بعض البلاد والاراضى اكثر مناسبة لهم منها على ما تحقق عند صاحب الاشراق
بالتواتر من جم كثير من اهل دمشق ومدرسه من مساكن من ادرس بالحان وقد يعتقد عنده فى بلاد
الهند جم اكثر سكان يحصى من وجود الجن وروحها وقد يظهر انهم مرة من الجن على صوره الهرة
بالاصوات المهيبة هد رعت بالادعية والايات من غير تخوف فعاش عى ٥ وهو ما نفرد
به فى ابطال التناسخ وبالله التوفيق تقريره ان رد النفوس الانسانية بعد الموت الى الابدان
اما مثلها الى الابدان واستدعآئها اياها فيحصل الله دعآئها مقرونه بالاجابة واما من قبل
الفاعل المختار وكلاهما بطلان اما الاول فلان النفوس الانسانية بحكم كل مولود يولد على
الفطرة الحديث يكون مشتاقة الى حيز الخير والكمال ومشاهدة الجمال والجلال لولا علاقه البدن
وانغماسها فى اللوازم البدنيه فلا مح بعد انقطاع العلاقة البدنية لا تميل الى الرجوع بالبدن
لان السعيد بعد الموت يدرك اللذات الاخرويه السريعه الخاصه بالنسبة الى اللذات الدنيوية
المشوبه بالمكاره فلا يمكن له الميل من الاشرف الى الاخس والشقى يدرك الالام الاخرويه
التى هى اشد وابقى ويعلم ان موجبها التعلق السابق بالبدن فيميل عنه لا الله السه فى قبل
لم لا يجوز ان يميل الى بدن آخر ليحصل الثواب والنجاة من العقاب عاه علت لعدم سمه يكم

يقانى بدن اشرف واحسن من الاول بل يجوز ان يقال الى بدن احسن منه لاعلى الله
نحو عن مزية العقاب واما الثانى فلان الفاعل حكيم لا يفعل القبيح ولا يترك المصلحة
المصلحة فى الرد اما عائدة الى الفاعل وهو مح واما عائدة الى الغير فح اما ان يكون المصلحة
العائدة الى الغير افاضة الرحمة عليه تلك النفس او ايصال الثواب اليها او تخفيف العذاب
او تدبير البدن الآخر والثلثة الاول فى الآخرة اولى والآخر ما يليق بالجديد اخرى وما ذاك
عليه تقرير وترك الاولى مع وجود الداعى وانتفاء الصارف قبيح ممتنع على الله تع والحمد لله
على تمام النعمة واتمام الرحمة المذهب الرابع مذهب جالينوس وهو التوقف فى المعاد وذاك
جهل منه وخرق للاجماع والعقل المطاع ممن يقول به من المسلمين المذهب الخامس مذهب
ينسب الدهريه وهو نفى المعاد ونقل الامام الرازى فى نهاية العقول ونحن لا نعرف عاقلا
ذهب اليه وفساده اظهر من ان يخفى والقول به من المسلمين خارق للاجماع وهو كفر هكذا
يجب ان يحقق المقام ودع عنك مزاحمة الظنون والاوهام واذا ثبت امر المعاد البدنى فلا بد من
بيان من يجب العود اليه اشار المص بقوله وكل من له عوض حيوانا كان او انسانا وعليه
عوض يجب فيه عقلا لما عرفت من باب التكاليف والاعراض والادلة السمعية اكثر من
ان يحصى وغيرهم ممن لا عوض له ولا عليه من الاطفال وبعض الحيوانات والسماء والارض
يجب اعادتهم اما الحيوانات فلقوله تع وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم

اشانهم

ايضا لكم ما فرطنا فى الكتاب من شيئ ثم الى ربهم يحشرون واما غير الحيوانات فقد ورد السمع
من ان الجبال ينسفها ربى نسفا ونطوى السماء كطى السجل للكتب والارض تبدل غير الارض و
كذا السموات بمعنى ان يزال كل منها ويجعل مكانها اخرى وعن على عليه السلم ان ارض
المحشر بيضاء من فضة والجنة من ذهب وقيل تبديل الارض بمعنى تسويتها بحيث لا ترى فيها
عوجا ولا امتا وتبديل السموات بمعنى تكوير شمسها وانتثار كواكبها وانسقاقها والخسوف
قمرها ويجب الاقرار بكل ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله وعلم مجيئه بالتواتر والمراد
ههنا تواتر امر المعاد مقرونا بالتصديق فمن ذلك الصراط وهو على ما ورد فى الحديث جسر
ممدودة على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف على حسبه كلاليب وحطاطيب
فالكلوب منها يجوز على ربعه وممر ومقرئ تعالى على جهنم يرده الاولون والاخرون فاهل
سهولة
الجنة يمرون عليها واهل النار بصعوبة فكل من يلغ من اهل النار الى مستقره سقط من ذلك
الصراط ويدل عليه قوله تع فاهدوهم الى صراط الجحيم قيل ويشبه ان يكون المرور عليه كناية
عن ورود الجميع على النار كما نطق به قوله تع وان منكم الا واردها وانكره القاضى عبد الجبار و
كثير من المعتزلة لامتناع العبور على ما هو ادق من الشعر واحد من السيف على انه لو امكن
تعذيب
كان تعذيبا للواردين ولا فى الآخرة على الابرار ولذا قال بعضهم هو طريقان فى الآخرة احدهما
المأخوذة
الى الجنة والثانى الى النار يهدى الله كلا من الفريقين الى طريقه وعقل بها الاعمال الردية

بها والاعمال الحسنة المشابهة بها كانه يمرون عليها بقوله المرور عبارة عن كثرتها وقصرها عن
قلتها واجيب عن زعمهم بان غاية الامر فى العبور عليه انما هو خرق العادة كالمرور على
الماء والطيران على الهواء منا ولا ينافى امكانه الذاتى والتعذيب بالمرور عليه منتف من
الابرار بفضل الله وتسهيله عليهم وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى جوازه
دون وقوعه وتردد الجبائى فى نفيه والميزان وهو اما جسماني وله كفتان ولسانان وشاهين
كما ذهب اليه اكثر المفسرين واما عبارة عن العدل لامتناع وزن الاعراض التى لا يعاد لامتناع
بقائها او لعدم فائدة الوزن ان امكن مع علم الله تع بتفاوت الاعمال وقد قال به عباد و
جماعة من معتزلة البصرة والبغداد وذهب العلاف وبشر بن المعتمر مذهبهما فى الصراط من
الجواز دون الوقوع وعندى ان النصوص الواردة فى باب المعاد يجب حملها على ظواهرها كان خرجا
والسبب بالحشر الجسمانى الذى يكون التاويل فيه كفرا على ان وزن الاعمال بعينه بمحائفها فى
الميزان الجسمانى ممكن ويخلق الله تع لكل عمل جسما حاملا له فى القيمة مناسبا له فى الخفة والثقل
ولا يكون عبثا لاثبات الحجة البالغة على الخلق فى الجزاء او الحكمة مخفية استاثرها الله تع بعلمه
ويدل عليه قوله تع ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وانطاق الجوارح بالشهادة على صاحبها
باعماله وكذا انطاق الارض والسماء وشهادة الحفظة ويدل عليه قوله يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون بارادة صاحبها وتطاير الكتب لقوله تع وكل انسان الزمناه

طائره

ثم انام الله عينيك ويفتح له باب الجنة فلا يزال ينجله من روحها الى يوم القيمة ويقال للثانى لا
دريت ويفتح له باب الى النار فلا يزال ينجه من حرها الى يوم القيمة وعن ابى بصير عن الصادق
عليه السلم فى الكافى ينادى مناد من السماء افرشوا له فى قبره من النار واكسوه من ثياب النار و
افتحوا له بابا الى النار حتى تاتينا وما عندنا خير له فيضربانه بمرزبة اى عمود بثلث ضربات ليس منها
ضربة الا يتطاير قبره لو ضرب بتلك الضربة جبال تهامة لصارت رميما وفى رواية انه يسمع ملك الارض
جميع ما خلق الله ما خلا الثقلين وعن النبى ع قال انى كنت ارعى الغنم فاراها تعرض بغير شيء ولم
ادر العلة حتى بعثت فسالت جبرئيل ع فقال ذلك من ضرب المرزبة واعلم
ان الثواب عند الاشاعرة والمعتمدين منا واكثر من المعتزلة فضل وعد به فيعطى بوعده لوعده
اذ الخلف فى الوعد نقص والعقاب عدل احرى وله العفو عنه اذ الخلف فى الوعيد فضل لا نقص
وعندى ان الخلف فى الوعيد نقص مع عدم الوعد بالعفو عنه كما فى حق الكفار ومع الوعد بالعفو
عنه فضل كما فى حق عصاة المؤمنين فانه بالحقيقة ايفاء بالوعد لا خلف بالوعد فان الوعيد
مشروط بعدم مسببه فلا يكون وعيدا بدون شرطه وعند جمهور الامامية واحد الاستحقاق فى
مفهومها حتى ترتبهما على الافعال والتروك لان كلا من الواجب والحرام يقتضى سببا للثواب
العقاب وقد ورد الكتاب والسنة والاجماع انما الخلاف فى احد الاستحقاق حتى انها تثبت للعبد
على الله بسبب الافعال والتروك بل يجب ايصالها الى العبد على الله الا فمذهب الاشاعرة الى

الثانى والمعتزله العدليه الاولى والتفضيليه الى وجوب ايصال الثواب على الله وجواز
العفو فى العقاب عقلا لا سمعا كما راه بعض البغدادين او سمعا وعقلا كما ذهب اليه بعض البصريين
واختاره المحقق الطوسى فى التجريد فى الثواب والعقاب احكام منها انه لابد من احد الاستحقاق منها
لان التعظيم البليغ والاهانة البليغة ابتداء قبيح وكذا من احد التعظيم والاهانه للعلم الضرورى بان
الفاعل للامر الشاق بمقتضى الامر والعاصى عن مقتضى الامر يستحقان التعظيم والاهانة من الامر
منها انه يجب دوامها لكون المدح والثواب معلولى الطاعة والذم والعقاب معلولى المعصية
والدوام ثابت للمدح والذم اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصى العمر الثابت فكذا
الثواب والعقاب اذ دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر ولان الدوام اذ دخل
فى اللطفية دعوط ويجب ايضا خلوص الثواب عن شوائب المضرة وخلوص العقاب عن شوائب
النفع اما الاول فلان ترغيب المكلف الى امر مشوب بالمضرة كما له التكليف خلاف الحكمة ولان
التفضيل يجوز ان يكون خالصا فلو لم يكن الثواب خالصا لزم مزية التفضيل على الثواب قدرا وهو
مناف لحسن التكليف واما الثانى فلانه ادخل فى الزجر والقول بعدم بعض اهل الجنة لتفاوت الدرجات
ولوجوب الشكر الشاق الاخلال بالقبائح عليهم مجاب بقناعة كل من اهل الجنة بما يفوز به وعدم
احساسهم لمشقة الشكر واخلال القبيح لفرط السرور بما ينالون من نعيم الجنان والقول بوجوب
الثواب لاهل النار بسبب تركهم القبائح مجاب بعدم الثواب لهم فى تركها للاضطرار منها الله

وجود

سليمة
ويجوز توقف استحقاق الثواب والعقاب على شرط هو الموافات اى بشرط ان يوافى الطاعة
من الكفر الى ان يموت فالمكلف يستحق الثواب فى الحال انه لو علم الله انه يوافى الطاعة سليمة الى
ان يموت فالمكلف او يبعث ولو علم الله انه يوافى المعصية الى الوقت المذكور لاستحق به العقاب
فى الحال ولو علم الله انه يحبط عمله بالشرك مثلا او بشوب من المعصية قبل الموت لم يستحق الا من
بها والدليل على جواز الاشتراط انه لو لم يجز اشتراط استحقاق الثواب بشرط لكان العارف بالله مثابا
بدون التصديق وهو باطل اجماعا واختلف فى وقت الاستحقاق لهما اى الطاعة والمعصية والحق هو
الاول لقوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك فان المراد من احباط العمل اما كون العمل باطلا فى نفسه
او ساقطا بعد ثبوته او محبطا بالكفر او محبطا بامثال الكفر والاحتمالات الثلثه الاول ضعيف
الرابع وهو يستدعى اشتراط استحقاق الثواب بالموافاة لان الثواب يستحق وقت وجود الطاعة
من غير شرط ان الاستحقاق للشئ لا يرتفع الا بحصول ذلك الشئ او برفع شرط لحصوله اما
الاول والثانى فلان الاحباط فى الاية مشروط بالشرك ولابد من وقوع الجزاء فى المستقبل
واما الثالث فلان احباط الطاعة بالمعصية على ان يكون المعصية فاعلة للاحباط وكذا عكسه
غير معقول لان اسقاط المتقدم بالمتاخر مطلقا من غير الموازنة وبقاء المتاخر على حاله كما هو
مذهب ابى على يستلزم القبيح لان من عبد الله الف سنة ثم عصى بمعصية قليلة لكان عبادته
على هذا كان لم يكن شيئا مذكورا وما كان ذلك فى الكتاب لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

يره ومن يجعل منها لشرا يره على الموازنة فى الاحباط فى الاستحقاق بقدر الزائد لاحد الامرين
كما قال له ابو هاشم يستلزم مع تساوى الطاعة والمعصية انعدام الطاعة والمعصية المتساويين
معا حال وجودهما واما تاثير المعدوم وبحالان وذلك لان اعدام كل منهما بالاخر مع المقارنة
يستدعى وجود كل منهما حالة العدم ضرورة حصول المعلول مقارنا لوجود العلة ومع
المعدم يستلزم تاثير المعدوم ومع المتفاوت يستلزم الترجيح بلا مرجح لانا اذا فرضنا ان
المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة من العقاب فليس اسقاط احد الخمسين من
العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الاخرى وانما نحمل هذا الاخلاف فى دوام الثواب
المومن المطيع الخالص وهو ظ ولا فى دوام عقاب الكافر لان الخلود فى النار اشد العذاب وقد
جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر الذى لا يستحق العبد معه الثواب اصلا ما الاعمال فى انقطاع
عقابه لانه اما ان يصير داخلا فى الجنة بلا ثواب واما ان يصير ساكنا فى غير الجنة والنار فى الاخرة
وهما باطلان اجماعا فانما الخلاف فى وجوب دوام العقاب للمؤمن العاصى وفيه مذهب
٢ مذهب المعتزله العدليه والخوارج فهم قائلون بوجوب العقاب للعاصى على الله ودوامه
لصاحب الكبيرة اذا لم يتب على ان يكون المراد من الكبيرة ان عقاب فاعلها ازيد من ثواب فاعلها
فى كل وقت سوى ثواب الايمان فانه يزيد على عقاب كل معصية اما الوجوب فلقبح الخلف فى
الوعيد كما فى الوعد ولمصير المذنب على ذنبه واغراء الغير عليه على تقدير جواز العفو واما

الدوام

الدوام فلكونه لطفا فانه ازجر عن المعاصى وللايات الدالة على خلود صاحب الكبيرة كقتل المؤمن وغيره مثل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا الاية ولوجوب دوام العقاب وخلوصه عن شوائب النفع
ورد بمنع لزوم القبح فى الخلف بالوعيد بل يعد حسنه فانه فضل سلمنا لكنه كما اوعد بالعقاب
وعد بالتجاوز بقوله الغفران لمن يشاء ادام فلا قبح فى خلف الوعيد بمقتضى الوعد لعذر بل الاخلف
ح فى الوعيد اصلا فان العفو مخصص عن الوعيد ابقاء بالوعد لا خلف للوعيد وبمنع لزوم
المقرر والاغراء من جواز العفو بل كونهم فى معرض العقاب كاف للزاجر وظن لا يفيد الامن
من العقاب وبمنع اللطفية فى الدوام لجواز كونه مفسدة وبمنع وجوب دوام العقاب على
الاطلاق بل بتسمية الذم فى الدوام على ما مر على ان الاجماع منعقد على سقوط العقاب مع
بالعفو بشرائطها وبالشفاعة المقطوعة الاجابة من النبى فى حق امته كما دل عليه قوله او خرت
شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فالسقوط لو كان مختصا على الاطلاق لكان مفرا بالنبوة ى
الشفاعة وحمل الشفاعة على طلب المزية يستدعى جواز شفاعة الابرار من الامة وهو ظ
مزية كون الشافع اعلى من المشفوع وحمل الخلود فى الايات على المكث الطويل او بتخصيصه بالكفار
لتعارض النصوص مع القواطع العقلية فى جانب الانقطاع كما سيجيئ فلابد من التاويل فى جانب
الخلود بحيث يتوافق النصوص والقواطع فى الجانبين ٣ مذهب المرجئة وهم قائلون بانه لا عقاب
على احد من المؤمنين اذ لا فائدة فيه لا للعبد ولا لله وهما ظاهران وما لا فائدة فيه فهو لا يجوز

على الله تع لان والعذاب مخصوص على الكفار لقوله تع ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تع
ان الخزي واليوم والسوء على الكافرين وقوله عليه السلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان
سرق واجيب على مدرك الاشاعرة بان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يكون افعاله معللة
بعوض وعلى مدرك العقولية بان الفائدة فيه اشتماله على اللطفية وبان عدم العلم لنا بالفائدة
لا يستلزم عدم الفائدة اصلا وعلى مدرك الاشاعرة بان افعاله يجب ان يكون مشتملة على حكمة
ومصلحة فعاد المحذور وعلى مدرك العدلية اولا بان اللطفية انما يستلزم الاستحقاق لا حسن
الوقوع وثانيا بان الجواب مبني على صحة وقوعه وهو محل اعوله والله التوفيق المنع في صحة الوقوع
مكابرة وامتناعه لعدم الفائدة على تقدير التسليم لا ينافي صحته في نفس الامر بل الفائدة في العقاب
راجعة الى اهل الجنة حيث يلتذون بالنجاة مما ابتلي به العاصون في النار وبالتفاخر على اهل النار و
العفو في عليهم كما يلتذون بنعيم الجنة واليه اشعار في قوله تع ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد
وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم على ان القطع بعدم العقاب اغراء و
وهو
تقرير على الذنوب قبيح مع هذا يكون للتعليق الغفران بالمشية لغوا واما الآيات المخصصة للعذاب
بالكفار محمولة على تخصيص العذاب المخلد لهم الثالث مذهب اكثر اهل السنة وبعض الامامية فهم
قاطعون بالعفو عن بعض والعقاب المنقطع على بعض من غير تعيين ضرورة استحالة تحقق الغفران
المعلق بالمشية بدون اسقاط العقوبة المستحقة لارتكاب الكبيرة من غير توبة لا باسقاط العقوبة
المستحقة

المستحقة لسبب الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة فان هذا النوع من الاسقاط واجب
عند المعتزلة والعفو اسقاط على سبيل التفضل لا على طريق الوجوب ولا بتاخير العقاب الى الآخرة كما في
قوله تع ثم عفونا عنكم في قصة اليهود لان اطلاق العفو بمعنى التاخير اطلاق مجازي وحقيقة العفو
هي الازالة يقال عفا الشيء اي زال منه والحق سبحانه عفو حقيقي ولان المعصية متناهية زمانا
فالجزاء كذلك بخلاف الكفر فانه وان يتناهى زمانا الا انه لا يتناهى قدرا ولان العقاب ضرر بالمكلف
ولا ضرر في تركه على الله وكل ما كان كذلك فهو حسن محض واقع ٤ مذهب بعض الامامية و
بعض الاشاعرة وهم قائلون بالجواز متوقفون في الوقوع لان العقاب حق الله تع يجازى له تركه و
الامر المقطوع به لا يتعلق بالمشية وقد تعلق الغفران بها في قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وفيه ان الجواز لا ينافي القطع وتعلق العفو بالمشية يستدعي القطع بوقوع العفو المتعلق به المشية
على انه يمكن المتشابه بان يقال المتعلق بالمشية تعيين المعفو لا اصل الغفران وتحقيق المقام بالتفصيل
ان الكفار ومن يجحد احدهم مخلدون في النار كما مر والمعصومون مخلدون في الجنة من غير دخول
النار وعصاة المؤمنين يجوز لهم العفو وادخال الجنة من غير تعذيب ان لم يتعلق ذنبهم الا
بحقوق الله واما ان اشتمل ذنبهم بحقوق الناس فهم يعذبون في النار بقدر المعصية ثم يخرجون
من النار فيخلدون في الجنة لثواب الايمان وسائر طاعاتهم واما المستضعفون الذين لا يتمكنون من
انفسهم اصلا فيخلدون في الجنة تفضلا لا استحقاقا وكذلك المجانين والاطفال سواء كان اباؤهم مؤمنين

اوكافرين وقيل اطفال الكفار يخلدون في النار لازدياد التعذيب اباهم وقد روي عنه حديث وهو ضعيف
لان وجوه الازدياد في عقاب اباهم غير منحصر في تعذيب الاطفال الذين لا يستحقون العقاب و
قيل من علم الله تع منهم الايمان والطاعة على تقدير البلوغ يدخله الجنة ومن علم منه الكفر يدخله النار
ومن ذلك وجوب التوبة وهي في اللغة رجوع من الذنب ونقايضه علينا وفي الاصطلاح الندم على
القبيح في الماضي والترك في الحال والعزم على عدم المعاودة في الاستقبال هذا عند ابي هاشم من
المعتزلة وكثير من المحققين وقال محمود الخوارزمي لبي العزم على عدم المعاودة في الاستقبال شرطا
ولا شطرا منها وانما عبر عنها بالندم لقوله صلعم الندم توبة وقوله على القبيح احتراز عن الندم على
حسن في نفسه لغرض كمن ندم على شرب مسكر لخسران حصل له في التجارة والمراد بالندم على القبيح هنا
الندم على القبيح من حيث هو قبيح ليخرج منه الندم على شرب الخمر مثلا لحصول الصداع منه او لخوف
العقاب الاخروي فانه لا يكون توبة وقوله في الماضي والترك في الحال مع العزم على عدم المعاودة
احتراز عن الندم على القبيح في الماضي مع الارتكاب في الحال وعن الندم عليه في الماضي مع الترك في الحال
والعزم على المعاودة في الاستقبال ويشترط في الندم قدرة النادم على فعل القبيح والترك
حال الندم احتراز عن توبة الناس والاشراف على الموت وعن التوبة في الآخرة وعن
توبة الزاني المجبوب بعد الزنا على راي ابي هاشم او يعتبر فيها العزم على عدم العود في المستقبل
وهو غير ممكن منه في المستقبل وقيل لا يقتضي العزم على الترك امكان الفعل وعن التائب في

مرض مخوف قد حصل الجزم للمريض بانه مات عند بعض لعدم امكان العزم على عدم العود
جزما وقيل يصح توبة المريض وان كان جازما بالموت والعجز عن الفعل في المستقبل وهو
الحق ويشترط عند بعض المعتزلة في صحتها الخروج عن المظلمة وعدم العود اليها واستدامة
الندم وخالفهم الاشاعرة لان الخروج عن المظلمة امر خارج عن التوبة واجب على المكلف
براسه فيصح التوبة بدونه وفيه نظر لان خروجها عن التوبة ووجوبها راسا لا ينافي
اشتراط صحة التوبة بها كالوضوء فانه خارج من الصلوة واجب براسه وبعض الاحيان
كوضوء الحايض عند الغسل ويشترط صحة الصلوة به ولان التوبة عبادة وليس من شرط
صحة العبادة عدم المعصية في زمن آخر غايته تجدد الذنب ووجوب توبة اخرى ولان
الندم اذا لم يطرء عليه ما ينافيه كان في حكم الباقي والحكمي مما لا يقوم مقام الحقيقي في الشرع
كالطهارة الترابية على ان الاستدامة بمعنى التذكر في سائر الاوقات حرج منفي في الدين
وقال ابو هاشم لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح الا اذا اعتقد التائب حسن ما لم يتب او
عده مستحقرا بالنسبة الى ما تاب منه لان الندامة على بعض القبائح لا يكون ندامة على
ذلك البعض لقبحه بل لغرض آخر وخالفه ابو علي وقال يصح والا لم يصح الاتيان بواجب دون
واجب لاشتراك العلة في الامرين فانه كما ان علة ترك القبيح كذلك علة اقدام الواجب
حسنه واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه واتيان الواجب لحسنه بان ترك

القبيح نفي والجات اقدام الواجب اثبات فلا يحصل الاول بدون ترك الجميع ويحصل الثاني
باقدام البعض فان من قال لا اكل الرمانة لحموضتها لابد ان يجتنب عن اكل كل حامض لتحقق
العلة ومن قال اكل الرمان لحلوضتها لا يلزم عليه اكل كل رمان حامض فلا يتم القياس وا
مذهب ابي علي وان لم يتم استدلاله وذلك لانه قد يتحقق كثيرا بعض البواعث دواعي
من ترك البعض كمية وكيفية فيجوز للتائب ترجيح الندم على بعض القبائح دون بعض ولولا ذلك
لزم انتفاء الكفر على الفاسق التائب من الكفر وهو خلاف الاجماع وهي طاعة واجبة
عندنا وعند المعتزلة لقوله تع توبوا الى الله توبة نصوحا فان الامر حقيقة في الوجوب ولانها
دافعة لضرر العقاب ولضرر الخوف من العقاب فهي واجبة سمعا وعقلا خلافا للاشاعرة
اذ لا واجب عندهم عقلا والامر فان كان حقيقة في الوجوب لكنه قد يرد للجواز ان يكون
رخصة واباحة لقبوله واختلف المعتزلة في وجوبها فقال بعضهم هي واجبة عن الكبائر
المعلومة او المظنونة لا عن الصغائر وقال بعضهم بل من كل صغيرة وكبيرة مطلقا وقال
بعضهم من كل صغيرة وكبيرة لم يتب عنها والحق عندي هو الآخر لعموم الآية والدليل العقلي
ولان ترك المتروك تحصيل الحاصل وقال القاضي عبد الجبار هي واجبة بالتفصيل عن الذنوب
المعلومة بالتفصيل وبالاجمال عن الذنوب المعلومة بالاجمال المجهولة بالتفصيل ومنه انه
يمكن قبول التوبة الاجمالية عن القبائح المفصلة وقال ابو علي يجب تجديد التوبة عند ذكر

القبيح ولو في يوم الف مرات وذلك لامتناع خلو القادر عن الاصرار او الندم والاول قبيح
فتعين الثاني وقال ابو هاشم لا يجب التجديد لجواز الخلو عن الاصرار والندم اقول بل يمكن
للقادر حالة التذكر اقدام الشكر على تركه فلا يجب تجديد الندم وقال الجبائيان اذا صدر
عن المكلف فعل من جنس ما يتولد قبيحا كالرمي مثلا لكان يجب عليه التوبة معلول من ذلك
الفعل كالاصابة قبل وجوده لانه قبيح في حكم الموجود ضرورة حصوله بحصول السبب فيجب
الندم عليه وقال القاضي عبد الجبار بل عليه فانه قبيح ومولد للقبيح فعنه بكل جهته توبة
ولا يجب توبتان من العلة كالرمي التوبة على المعلول كالاصابة لانه لم توجد وما لم توجد لا
يكون قبيحا ضرورة امتناع تحقق الوصف بدون تحقق الموصوف وفيه ان الحكمي كالموجود
في بعض الاحكام فيجوز التوبة عليه انفا وقال بعضهم يجب التوبة منها وفيه انه يمكن
حصول الاجزاء بالندامة على العلة ثم ان التوبة مقبولة عندنا وعند المعتزلة لقوله تع
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وباخذ الاية ولان قبولها حسن وكل حسن واجب على
الله تع خلافا للاشاعرة اذ لا واجب على الله عندهم والآية انما يدل على ان المتقبل للتوبة
هو الله لا على الوجوب وهي مسقطة بعد القبول للعقاب لذاتها اذا كانت مستجمعة
للشرائط لا لثوابها لتحقق الاسقاط بدون الثواب كتوبة [illegible] الناصبي من الزنا فانها مسقط
لعقوبة الزنا مع انه لا ثواب له لسوء عقيدته ونقصان ايمانه واسقاطها العقاب

عندنا وعند الاشاعرة على سبيل التفضيل وعند المعتزلة على سبيل الوجوب لقبح الواحد
بعد القبول ولانه لو لم يجب الاسقاط لم يحسن التكليف واللازم بط فالملزوم مثله
اما اللزوم فلانها لو لم يسقط عقاب العاصي بالتوبة لم يبق له طريق الى الخلاص ولا الى
حصول الثواب لاستحالة اجتماع الاستحقاقين واما بطلان اللازم فظاهر من دون علم
واجيب بمنع الملازمة اذ لحصول الثواب والخلاص طريق آخر هو العفو واعلم ان
التوبة من بعض حقوق الله كشرب الخمر وترك صلوة الفجر يكفي لقبولها الندم و
الترك والعزم وعن بعض آخر كترك الصلوة والزكوة لابد من قضاء الصلوة واداء الزكوة
واما في حقوق فلابد من الخروج عن عهدته اما بقضاء المستحق بالايصال او بالاستفتاء
الا في الغيبة فانه لا يجب الاعتذار الى المغتاب الا عند شهوره بالغيبة واما عند جهله
بها فلا ومن ذلك وجوب الامر وهو هنا طلب الفعل على جهة الاستعلاء قولا
كان او فعلا او اعتقادا بالمعروف وهو فعل حسن مختص بوصف زائد على حسنه و
النهي وهو ضد الامر عن المنكر وهو فعل قبيح ما نعه الشارع واعلم انه لا خلاف في
وجوب الامر بالمعروف الواجب وفي وجوب النهي عن المنكر وفي استحباب الامر
بالمعروف المستحب والنهي عن المكروه واختلف في كيفية الوجوب هل هو عقلي او
سمعي عيني ام كفائي فذهب الشيخ الطوسي ره وابن ادريس وجمع كثير من العلماء

الى ان الوجوب فيها عقلي وسمعي لقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ولان كلا منهما لطف واجب عقلا وقال السيد المرتضى
والشيخ والمص والمحقق الطوسي الى ان الوجوب فيهما سمعي فقط اذ لو كان عقليا لزم اما
اخلال الواجب من الله واما وقوع كل معروف ودفع كل منكر وهما باطلان لان كل ما
عقلي واجب على الله لانه مشترك في وجه الوجوب فاذا فعل الواجب لزم رفع كل منكر و
حصول كل معروف هذا وان ترك بعض الواجب لزم اخلاله بالواجب وهو مع ما عرض
عليه بمنع عدم الاختلاف في الواجب العقلي اذ ربما يحسن فعل من شخص الشخص ويجب
عليه عقلا ويقبح من شخص آخر كقتل الحربي على القادر والعاجز فانه واجب على الاول
حرام على الشخص الثاني سلمنا لكن الله سبحانه فعلها من غير البلوغ الى حد الالجاء فانه
مناف للتكليف ولا يلزم من فعلها دون البلوغ حد الالجاء وقوع كل معروف ودفع كل منكر
وقال الشيخ الطوسي وابن حمزة الى ان الوجوب فيهما عيني لعموم الآيات والاخبار على
وجوبها مطلقا وقال السيد المرتضى والشيخ والمص وابن ادريس الى انه كفائي لان غرض
الشارع وقوع المعروف ودفع المنكر باي وجه اتفق سواء حصل الغرض من الكل او من
البعض على ان في قوله تع ولتكن منكم سعة لابيانية لعدم التقدم السابقة على الاسم
المبهم كما في الآية ودلالته مانع الخصوص من حيث الاطلاق لا من حيث العموم ولا عموم في

المطلق وقد ظن بعض الشارحين الى من قال بوجوبها عقلا قال بوجوبها عينا لعموم
دليل الوجوب ومن قال بوجوبهما سمعا قال بوجوبها كفاية وليس الامر على ما ظن لحصول
الغرض بالبعض ايضا وكيف لا وقد ذهب ابن ادريس الى ان الوجوب عقلي وكفائي واعلم
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ممكن باليد واللسان والقلب ووجوبها بالقلب غير
مشروط بشرط اصلا بل هو واجب مطلق وباليد واللسان مشروط بشرائط اربعة الاول
يشترط ان يعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا اي بشرط كونه عالما
بوجه الفعل والثاني ان يكونا ما سمعا ان المأمور بهما يترصد حصولها في المستقبل فان الامر بالمعروف
والنهي عنه حينئذ غير واجب على المكلف والثالث تجويز التاثير في المأمور والمنهي فلو
علم عدم تاثيرهما لم يجبا والرابع الامن من الضرر على نفسه او على ماله او على احد من المسلمين
وقال صاحب الشرائع يجوز للفقهاء العارفين اقامة الحدود في حال الغيبة والحكم بين
الناس مع الامن من ضرر السلطان ويجب ان عند الامن من السلطان والخوف من غيره و
الفتوى على خلافه ثم اذا اجتمعت الشرائط يجب ان يقولا بالقول فاذا يئس الى ان يرتفع العامة الى
باليد مبتدئا ما من الضرب منتهيا الى الجرح والقتل هذا اذا عرف عدم الارجان بالمعارضة والكراهة
واما اذا عرف الاثر جاز له ترك الاقتصار عليه واعلم انه اذا وصل الامر والنهي الى الجرح و
القتل هل يجب باذن الامام عليه السلام او نائبه قولان احدهما للشيخ ابي جعفر الطوسي وهو

وهو انه في بعض لا يجوز الا باذن الامام او نائبه والثاني للمرتضى والشيخ الطوسي في السائر
والنقي وابن ادريس وهو انه يجوز ذلك بغير اذن الامام عليه السلام والسلام والحمد لله
على توفيق الاتمام تم الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الخميس
اثنى عشر في شهر ذي الحجة الحرام سنة ٨١٢ على يد العبد
الضعيف محمد ابن شمس الدين الحنفي بعون الله و
حسن توفيقه والحمد لله رب العالمين

